المكتبة الصوفية

الدكتور
مجدي محمد إبراهيم

الحرية عند ابن عربي

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الصوفية

الدكتور
مجدى محمد إبراهيم

الحرية عند ابن عربى

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة ت : ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail : alsakafa-alDinaya@hotmail.com

رقم الايداع	٢٠٠٤/٧٠٩٦
الترقيم الدولي I.S.B.N	977-341 - 138-9

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا
ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ لِيَقْطَعَ طَرَفًا
مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ ﴿١٢٧﴾ لَيْسَ لَكَ
مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ
﴿١٢٨﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ
وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾

صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلْعَظِيمُ

ما في الوجود حرٌ دون تقييد..

فالكل عبيد..

متى تقيد بطلب الحقوق، فهو مخلوق..

العبودية فينا حقيقة..

والحرية فينا لا تعطيها الطريقة..

ابن عربي (الفتوحات المكية)

فهـرس الموضوعـات

• إهداء •

إلى روح الشيخ الأكبر، الإمام العارف بالله

محيي الدين ابن عربي

المتصوف العظيم، والفيلسوف الملهَم ، الجامع، الحكيم.

وإلى عشاق ابن عربي: فِكْرِه الشامل وثقافته

الموسوعية، وقوته الروحية العالية، وحكمته الثاقبة،

وبصيرته الملهَمة النافذة، وأفقه الواسع وخياله

الرحيب .. أهدي هذا الكتاب خالصاً لوجه الحق،

وقرباناً إلى ملكوت العرفان ...

مجدي إبراهيم

القاهرة في ٢/٧/٢٠٠٢م

تمهيد

البعد الصوفي للحرية - تجربة ابن عربي الروحية أسبق من الفكرة الفلسفية - مكانة ابن عربي من التجربة الصوفية - تقسيم البحث (المبحث، المنهج، الدلالة)

بسم الله ، وعلى هُدى من الإيمان بالله..

وبعد... فإن مشكلة الحرية في التصوف الإسلامي على وجه العموم تتصل بمكانة الإرادة الإنسانية وفاعليتها وتوجيه نشاطها كُلّه ناحية الجناب الإلهي، بالكيفية التي تتحدد معها بداية علاقة الله بالإنسان (= الوجود الإلهيّ المطلق بالوجود الإنساني المقيد)، وهي علاقة تتحدد في أن تجعل الإرادة الإنسانية عند الصوفية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية.

وتتمحور هذه المشكلة حول معنى العبودية، كبعد روحي هام وركيزة أساسية ، يتحقق به المتصوف، فلا معنى للحرية بغير النظر إلي لب لباب الحياة الروحية في الإسلام: العبودية التي يدور حولها جهاد العارفين، يمتثلون مطالبها وينشدون البقاء دوماً في رحابها، إذ لا حياة لمتصوف قط لا تتحرك حياته إلي أعلى ولا تمشي بالتفوق والامتياز على سائر الحيوات الأخرى يراها غيره ممن ليسوا على شاكلته، لا حياة لمتصوف قط وهو بعيد عن المجاهدة والمجالدة أو في منأى عن تفوق الإرادة وامتياز العزيمة.

فالصوفية أحرار، بمعرفة ما وقر في ذوات نفوسهم من عبودية خالصة لوجه الله. وهم كذلك أحرار، بمقدار ما يتسنى لهم قهر النفوس على يقين الإيمان بالله. ومن هنا تنشأ "الرسالة العلوية" في ضمير المتصوف تأن يكون حراً من الداخل لا يخضع لعبودية أحد إلا الله، وأن يكون قادراً على توظيف "الحرية" لنفسه قبل الآخرين توظيفاً أميناً، يجعلنا - نحن القارئين لتراثه الروحي من بعده - على اعتقاد لا شك فيه بما يدنون من مقبول الآراء، وبما يصدر فيها عن تجربة روحية خاصة، عايشها وكابدها، وعانت فيها لطيفته الجوانية الباطنة مثل هذه المعاناة التي ينفرد بها عمّن سواه.

ولا نعني بالحرية هنا غير تلك " الطلاقة الروحانية"، تتسع، ولا تتقبض، للقيام بتبعات "الرسالة" التي جند الصوفي نفسه لخدمتها، تبعة، تبعة، لا ردة فيها ولا نكوص، ولا خضوع ولا استسلام للطوارئ والغير الخارجية. وتبعة الصوفي مرهونة بما يقف عليه ضمير المتصوف من حرية وتحرر عن العلائق والقواطع والأغيار، فإذا الحرية التي يتمتع بها الصوفي إحساس ناشئ عن تشبع الروح بالوعي السرمدي واتصالها بمصدر هذا الوعي، وهو هو كذلك ذلك الإحساس الناشئ عن إنكار للأنانية والذاتية، وعن إدراك للطلاقة الروحية في الحالة التي ينتصر فيها الفرد الفذ على نفسه، ويَفقَه أن الانتصار على النفس قوة من أقوى قوى النفس لا يتيسر مأتاها لكل إنسان ولا لأي إنسان في كافة الأحوال.

* * *

وا بن عربي (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ)، واحدٌ من أولئك الصوفية المتفلسفين، انطلق في أغلب الموضوعات التي تكلم فيها من معين الروح ومعدن الثورة الروحية الهائلة التي امتازت بها شذرات العارفين من المتصوفة السابقين عليه، على الرغم من وجود ، إذا نحن التمسنا تشابه الأفكار بغير التعويل على المضمون الجُواني .

أقول ، على الرغم من وجود مصادر فلسفية خارجة عن الإسلام لا تخفى لديه كالأفلاطونية المحدثة، وخارجة عن تراث الصوفية الخُلّص كالإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا، ولكنه - رغم هذا كله- لم يكن معزولاً بحال عن ذلك التراث الروحي الصوفي الذى تقدّمه، فاستقى منه معينه الذى لا ينضب وينبوعه الذى لا يغيض، فهو صوفي مسلم - وإن تفلسف - خاض عباب التجربة الصوفية، كما خاضها غيره من الأولياء والعارفين، والتقى بالشيوخ والأقطاب الذين تلقّى على أيديهم ما يعينه على مسالك الطريق إلي الله . كما ترك من الاتباع والمريدين، ومن الأثر الروحي في التصوف من بعده، مالا ينكره أحد.

ولم يكن تصوف ابن عربى كتصوف الغزالي؛ ثورة على علومه السابقة، ولا هو كان مرحلة متأخرة حدثت بعد توزع الفكر بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ولم يكن تصوفه منقذاً له من ضلال العلوم والمباحث التى تقلّب فيها مع الأفكار، واختبر الصحيح فيها من الباطل، والحق من الزائف، كما هو الحال عند الغزالي.. ولكنه جاء مرحلة متقدمة حصّل فيها ابن عربى جميع العلوم الإسلامية وقصر همّته على ضرب واحد من معارف الحقيقة الكشفية، وما

يتبعها من أنواع الإلهامات والفتوحات والرؤى والفيوضات الإلهية، وكان التصوف لديه مرحلة متقدمة تتوج مسلكه الفقهي وتثرى حياته العقلية، وهو لم يتجاوز العشرين من العمر، حتى ليقال انه دخل خلوة واحدة فى عام (٥٨٠هـ) وهو فى سن العشرين، وخرج منها يتحدث بكل العلوم.

وكان ابن عربى مثالاً فريداً للتجربة الروحية التى خاضها الصوفية جميعاً - من قبله ومن بعده- فارتقى تصوفهم عن طريق التجربة فى معارج الروح ارتقاء تحقق ومعرفة واختبار، وليس هو بارتقاء نظر وعقل واستدلال. وفي كتابات ابن عربي اعتماد مباشرٌ وصريح الدلالة على أنه استقى معارفه الأولي من أقطاب الصوفية الذين تقدّموه، يتمثل أقوالهم فى كثير من المواطن، ويستشهد بإشاراتهم، ويدافع عنها حيناً وينقدها حيناً، نقد الأديب العارف بأدب السلامة لسلطان الحال، ثم يضيف من تجربته الخاصة التى خاض عبابها جديداً يشهد بتفوقه وامتيازه فى حقول المعارف الصوفية، بمقدار ما يكشف عن إلهاماته الربانية وفيوطاته الإلهية.

* * *

ولئن كان ابن عربى- كما أتفق الباحثون فى فلسفته وتصوفه - أوّل صوفي حدّد مذهب وحدة الوجود (Pantheism) بصورة متكاملة في تاريخ التصوف الإسلامي [*] ، فليس معنى هذا أن الفكرة الفلسفية سابقة علي التجربة الصوفية لديه، لأننا إذا قلنا بتقدّم الفكرة الفلسفية عند ابن عربي علي التجربة

[*] د.أبو العلا عفيفي:مقدمة فصوص الحكم ص ٧ ، ١٢ ، وأيضاً د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ، ص ٤٥ و ٤٢١، وأيضاً: د.محمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، المقدمة ص (هـ). وأيضا راجع تحقيق د سعاد الحكيم لكتاب الإسرا إلي المقام الأسرى لابن عربي، ص ١٢ ، ١٤، ١٥، ١٨ .

الصوفية، وحاولنا جاهدين استخراج النظريات الفلسفية المتشابهة من أقواله، فقد يخرجنا هذا من ميدان التصوف الذي هو منزلة روحية أو حال يتحقق فيها العارف بوحدته الذاتية مع الله، إلى ميدان الفلسفة القائمة على منطق العقل وعطايا النظر والاستدلال.

على أننا لا نتجاوز الصواب المقرر في نهج المنصفين، إذا نحن قلنا إن كتابات ابن عربي فيضٌ من لواقح أنوار تجربته.. بغير منازع..!! يسمو فيها عنصر الذوق الأصيل ويرتفع ليؤكد تلك التجربة الفياضة بفواتح الروح الملهمة، وفواتح الضمير اليقظ الحاضر مع الله، والسابح على الدوام في ملكوت العرفان.

ولعلنا إذا أردنا دليلاً على هذا القول، فلن تعجزنا الشواهد التي وثقها هو نفسه بقلمه في "فتوحاته" و "فصوص حكَمه"، أو في سائر كتبه الأخرى، وفي لقاء ابن عربي بابن رشد الفيلسوف(ت ٥٩٥هـ)، ما يثبت تقدُم التجربة الصوفية على الفكرة الفلسفية، واعتماد ابن عربي على علوم الكشف والفتح الإلهي، كحالة ذوقية خاصة يعانيها المتصوف في تجربته الروحية، وتفترق في مقوماتها عن خصائص الفكر النظري الفلسفي.

ونظراً لأهمية هذا اللقاء نثبته هنا، كما جاء في "الفتوحات"[*]، وهو لقاءٌ تم في حياة والد ابن عربي الذي لم يكن ينكر عليه حاله، لكنه لم يستطع له تفسيراً، يقول ابن عربي راوياً لهذا اللقاء:

---

[*] راجع لابن عربي: الفتوحات المكية جـ ١ ص ٣٨٧.

"ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع بي، وبلغه ما فتح به عليّ في خلواتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه (أي والد ابن عربي) كان من أصدقائه، وأنا صبيّ ما بقل وجهي(*)، ولا طرّ شاربي(*)، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا.. فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه... وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه.. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف؟.. فإنه كان من

(*) بقل وجه الغلام أي خرجت لحيته.
(*) طرّ شارب الغلام فهو طارّ، أي نبت.

أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالي
الذي كان في زمان رأي فيه من دخل خلوته
جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير
درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة..!!".

وقد علق ابن رشد - بمقتضى رواية ابن عربي تلك - علي معاينته لحال العلم الكشفي الذي وجده عند ابن عربي قائلاً"هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحدٌ من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته".

ومن الظاهر جداً في هذا النص، وهو نص يرويه ابن عربي للقاء الذي تم بينه وبين ابن رشد مكانة ابن عربي المبرِّزة من العلوم الكشفية الإلهامية، الأمر الذي جعل ابن رشد يقدر له تلك المكانة باعتباره واحداً من أرباب هاته "الحال" النادرة، والتي لم يرَ ابن رشد لها رجالاً من قبل. فلئن كان الأمر بهذه المثابة، فإن ابن عربي هو الرجل الملهم الذي فتح بحالته الخاصة مغاليق أبواب العلوم الكشفية، وأنه لكذلك هو المتصوف الفيلسوف الملهم الذي أعتمد علي تلك العلوم في كل ما يكتب ويدوّن ويُبين..

ومن المؤكد الذي لا شك فيه عندنا، أن هذه الحالة الفريدة لهي هي عين التجربة الصوفية التي تسبق الفكرة الفلسفية، وليس للفكرة الفلسفية فيها حظ إلا حظ الشرح والتفسير والتوضيح والتحليل.. فمن لب لباب التجربة الروحية الخاصة يكتب ابن عربي ويتلقي إلهاماته، وليس هنالك ما يمنع لديه أن يخوض في

المسائل التي يخوض فيها الفلاسفة بعقل الفيلسوف وروح المتصوف العاشق للحكمة العلوية، فلتلحظ قوله في مقدمة "الفتوحات" حين يكتب فيقول: "بنيت كتابي هذا، بل بناه الله لا أنا، علي إفادة الخلق، فكله فتح من الله تعالي..."

وإذن، فالفتح هو الإلهام الذي توخاه ابن عربي، وينبغي أن نتوخاه نحن فيه، إن في الفكرة وإن في المضمون.. وليس أدلّ على هذا مما كتبه في مقدّمة كتابه الأخير "فصوص الحكم"، حيث قال:

" رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا "كتاب فصوص الحكم" خذه وأخرج به إلي الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلي إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، وسألت الله تعالي أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عبادة الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني، بالإلقاء

السبوحي والنفث الروحي في الرُوع النفسيّ
بالتأييد الاعتصاميّ، حتى أكون مترجماً لا
متحكماً، ليتحقق مَنْ يقف عليه من أهل الله
أصحاب القلوب، إنه من مقام التقديس المنزّه
عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس.
وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد
أجاب ندائي، فما ألقي إلا ما يُلقي إليّ، ولا
أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزّل به عليّ.
ولست بنبيّ ولا رسول ولكنيّ وارث
ولآخرتي حارث"(*)

* * *

فمن الغبن البيّن - بعد هذا كله - لابن عربي وأمثاله من أولياء التحقيق والعرفان، إننا نروح فنضفي على آرائهم طابع التفلسف الخالص المحكوم بقيود العقل المحدود، أو نروح فنقطع قطعاً بتقدم الفكرة الفلسفية عند ابن عربي على التجربة الصوفية، لا لشيء إلا لمجرد التشابه القائم بين فكرة هنا ورأي هناك، غافلين أو متغافلين، ما يطويه المضمون الجّواني الذي أتكئ عليه المتصوف في تجربته الروحية..!!.

* * *

(*) راجع لابن عربي: فصوص الحكم نشرة الدكتور عفيفي ص ٤٧، ٤٨.

ليس التصوف كالفلسفة، مادامت التجربة الصوفية هي الفيصل الذي يعوّل عليه في إدراك الصوفي للحقيقة التي ينشدها ويبذل قصارى ما عنده ليتحقق بها، فإذا قلنا بالتجربة الصوفية، فقد نأينا بأنفسنا عن الفكرة الفلسفية إذا ما كانت الفلسفة تخضع خضوعاً تاماً لتحليلات العقل النظري الاستدلالي.

والفرق أوضح من أن يحتاج إلي دليل بين عقائد الذهن والعقل، وعقائد الوحي والتنزيل، في الأخيرة التي هي عقائد الوحي والتنزيل تكمن تجربة الصوفي الروحية فتملك عليه أقطاره، فلم يعد يرى في العقل النظري المنطقي أدنى فائدة تحقّق غايته المنشودة وقبلته المرجاة. فإذا تحدّث المتصوفة - من ثمّ - عن العقل، فحديثهم يعني عقلاً آخر غير معاني العقول التي يرومها النظار والمتكلمون. وعلي الجملة، فهو العقل عن الله الذي تحدّث عنه أقطاب الصوفية علي التعميم.

إذا نحن وضعنا التجربة الصوفية في موضعها اللائق بنبض العارفين وعيها وتحقّقها ومنزلتها الروحية التي يبلغونها فيها، أمكننا أن نضع ابن عربي في المكانة التي يستحقها، وهي مكانة قد لا تضاهي بين أقطاب الوعي الصوفي ورواد الكمال الروحي. إنما العقل حركة تفسيرية شارحة يأتي بعد التجربة لا قبلها، وفي لب لباب التجربة الصوفية تتجوهر وحدة الوجود عند ابن عربي: حالة سابقة - بالإضافة إلي النظرية - يشهد فيها العارف أن: "لا موجود علي الحقيقة إلا الله".

ومن منطلق التعويل على مقومات التجربة الصوفية، يمكننا دراسة مشكلة الحرية عند ابن عربي، وهي دراسة لا تتم - فيما يتبدى لنا - إلا إذا بسطنا القول فى العلاقة بين وحدة الوجود والتجربة، ورأينا أن ابن عربى إذا كان تكلم عن وحدة الوجود توضيحاً للعلاقة بين الله والعالم، أو بين الله والإنسان، فهو لا يتكلم في هذا إلا عن ذوق وتجربة وتحقيق، فإذا التجربة الذوقية لديه تتقدم- من ثمّ - على سائر الاعتبارات العقلية، وإذا العقل يجيءُ في مرحلة تالية على التجربة، يشرحها ويفصّلها ويهيئ لها من مكانة الوعي بحقائقها وآفاقها المتسعة، ما يجعلها أحرى بالعناية من غيرها في ضمير المتصوف: صاحب التجربة.

ومن المؤكّد الذى لا ريب فيه - انطلاقاً من التركيز على فاعليّة التّجربة الصوفية- أن الحرية عند ابن عربي - كما هي عند الصوفية جميعاً - عبودية محققة لله تعالى، يكون العبد بمقتضاها عبداً لله فقط دون سواه، حالة كونه متحرراً من رقّ الأسباب والأكوان، وحالة كونه شاهداً لعبوديته للحق من خلف حجاب السبب، فإذا الحرية لديه فراغ القلب من الأسباب والعلائق والأغيار من جهة، وامتلاؤه بالذلة والخضوع والافتقار المطلق لله تعالى من جهة ثانية: على ديدن الحضور وهجير العرفان.

* * *

ومن ثم فقد اقتضانا البحث في هذا الموضوع الذي تتداخل فيه الحرية عند ابن عربي مع الجبرية الصارمة، يفرضها نظام الوجود، أن نحدد لدراستنا هدفها في أمرين :

الأمر الأول: دراسة مشكلة الحرية لديه في إطار الحرية بمعناها الصوفي، وتصور الصوفية من قبله لها، حتى لا يأتي ابن عربي مقطوع الصلة بالصوفية السابقين عليه الذين تكلموا في الحرية: معانيها ودلالاتها، واضعين في الاعتبار مثل هذه التجربة الذوقية، والدفاع عنها، والطرق الدائم على فاعليتها، والإيمان بمطالبها في ضمير المتصوف.

الأمر الثاني: تحديد موقف ابن عربي خاصة من الحرية في ضوء مذهب وحدة الوجود، وما عسى أن يفرضه هذا المذهب من جبرية عنيفة طاغية تسيطر على الوجود بأسره، بما فيه الإنسان، فلا تدع له حرية ولا اختياراً ولا إرادة مستقلة عن الإرادة الإلهية، بل كلُّ ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي.

وتحقيقاً لهذا الهدف، فقد جاء الكتاب في ثلاثة مباحث أساسية، تندرج تحتها فروع وتفصيلات، يختص كل مبحث منها بالفكرة التي قصرناه عليها، حتى إذا ما تجمعت معنا المباحث الثلاثة، أسفرت في نهاية المطاف عن مفهوم ابن عربي للحرية، وأعطتنا تصوراً لا يخرج قط عن مذهب وحدة الوجود الذي توخاه.

عرضنا في **المبحث الأول**: لمعاني الحرية ودلالاتها في اصطلاح الصوفية قبل ابن عربي وبعده، ثم وقفنا على معنى الحرية في اصطلاح ابن عربي خاصة، وقارنا بينه وبين غيره من الصوفية السابقين عليه والمتأخرين، واخترنا نماذج في هذا الصدد تكفي الإشارة فيها على الحصر والتفصيل، واكتفينا بتدوين

العناصر التي تناولناها في مقدمة المبحث، ليجيء في النهاية كما لو كان تمهيداً لابد منه لوضع ابن عربي في موضعه من الصوفية السابقين عليه، والذين كانت لهم أحاديث جوهرية في مفهوم الحرية.

وفي **المبحث الثاني**: درسنا ابن عربي بين الحرية والجبرية، وبيّنا نظريته في الأعيان الثابتة وفي وحدة الوجود، إذ الملاحظ أن موقف ابن عربي من الحرية لا يخرج عموماً عن نظريته في الوجود وفي الأعيان الثابتة، فإذا العبد بمقتضى هذه النظرية مجبور في قالب مختار، ثم أوضحنا موقفه من إسقاط التدبير وترك التصريف، تماماً كما بينا أن الحرية عند ابن عربي تتنافى مع صفة العارف، مما يلزم عنه أن تكون الإرادة الإنسانية في هذه الحالة خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية.

وفي **المبحث الثالث والأخير**: ركزنا علي عقيدة ابن عربي في الجبر بصفة خاصة، فتكلمنا عن الجبر وحال الفناء الصوفي، والعلاقة الوثيقة الظاهرة بينهما، ثم تحدثنا عن المشكلات الأخلاقية المتصلة بمبحث الحرية ووظائفها الميتافيزيقية والأخلاقية: كموقف ابن عربي من إسقاط التكليف، وكموقفه من الخير والشر، والثواب والعقاب، والطاعة والمعصية، وانتهينا إلي أن هذا الموقف الأخلاقي عند ابن عربي يستند بالجملة علي دعائم الذوق والشهود لا علي منطق العقل وحيلة الدليل. ثم ختمنا البحث بخاتمة أجملنا فيها النتائج في نهاية المطاف.

ورائدنا في هذا كله، هو تحليل نصوص ابن عربي التي تبيّن موقفه، إنّ في الحرية وإنّ في الجبرية، في موضوعية محايدة دون غض من أقداره، أو إعجاب في غير موضعه بمناقب الرجل لمجرد الإعجاب وكفى.

ولم نغفل علي الإطلاق منهجنا في تحليل تلك النصوص ومقارنتها بغيرها من أقوال الصوفية وشذور العارفين، ثم نقدها بما يقتضيه المنهج من نزاهة الغرض وقناعة الحكم وشجاعة الإنصاف.

أما التحامل على شخصية ابن عربي وآرائه، أو الدفاع عنه لأجل الدفاع فقط، فتلك أمور تخرج عن موضوعية البحث وتدخل في باب اللهو الذي لا طائل تحته، عسانا بتوخي الصدق فيما نرى، أن يتضح لنا - من بعد ذلك - من خلال المقارنة والتحليل والنقد لمشكلة الحرية، مكانة ابن عربي بين الصوفية بصفة عامة، وعمق هذه المكانة نفسها بين الصوفية المتفلسفين علي وجه الخصوص.

وعسانا بتلك الرؤية التى نقدّمها أن نكون قد كشفنا عن بعض الغموض فى مشكلة الحرية عند ابن عربى، وهو غموض عجيب - مع شديد الأسف - لا يكتنف آراء ابن عربى، ولا يداخل مشكلة الحرية لديه، ولكنه - إن صح - فهو الغموض الأكثر عجباً الذى يدل "دلالة" قاطعة على أننا فى زمن فقدنا فيه الحرية بكل مستوياتها، لتصير مع الفقدان فكرة نظرية لا تقبل الممارسة ولا التطبيق، وهو كذلك الغموض الذي يكتنف أحوال الناس، ويحيط بالعصر الذى نعيش فيه، ويداخل ضمائر القائمين عليه، فيسلبها القوة، ويصيبها بالعطب، وألوان الغفلة والتلف، وشتى ضروب الاستعباد فترى الأرواح فى أمتنا العربية

فقيرة كسلانة، والضمائر مبددة فاسدة تلفانة، والأقلام غير مسئولة، والقيم ساقطة، والمبادئ معوجة، والراية منكوسة، وميادينها الحيوية كلها مصابة بسوء المآل..

ولا يكاد المرء على وجه العموم يظفر بنموذج يجعل من العقل العربي محل اعتبار يحتذي، أو تقدير يمضي بهذه الأمة إلي مرفأ أمين ترسو إليه، فالعقول العربية لا تتفق مطلقاً حول "مبدأ" يعصمها من التشتت والحيرة والاختلاف، لكنما الخلاف الدائم شيمتها، والتنابذ طبعها، والتحاسد والبغضاء هما من أهم سماتها الناهضة بها إلي هاوية الفناء..

فمن المألوف - وحال العقول العربية على غاية الوهن والاسترقاق- أن تكون للعقل العربي أنفة تبعده عن الحق وتدخله في الباطل، حتى ولو كان الحق أمامه ظاهراً لا يحتاج إلي دليل، فهو عقل يظن ظناً مبالغ فيه، أنه يمتلك "الحقيقة المطلقة" وأن ما يتصوره، فهو الحق الناصع الذى لا باطل يشوبه ولا غلط يلحقه، وأن كل ما يهتدي إليه هو الصواب الذى لا خطأ فيه مطلقاً، وان الرأي الذى يراه حكراً عليه وحده، وليس لأحد - كائناً ما كان - أن يرى غيره من آراء تناقضه، لأنه هو الرأي الذى يفرزه عقله الأجوف البليد، إذ يتصور، على الضلالة، أنه أفضل ملاك "الحقائق المطلقة"، وسواه من الناظرين بعقولهم إن هم إلا أذيال تبع ، ينبغي أن يسيروا على هداه..!!

هذه الجلافة العقلية هي السائدة عندنا من أقدم القديم إلي أحدث الحديث، ولم يكن "ابن خلدون" بعيداً عن الإنصاف حين عاب على العرب خلق التوحش،

ونعتهم بأنهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة وغيرها من صفات مما ينطبع فى النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، وإنها كذلك لصفات مهينة لا تختفي فيها الحرية الفكرية وكفى، لا، بل تختفي فيها الحرية بجميع أقسامها ومنازلها، ليحل محلها ألوان الاسترقاق وصنوف الاستعباد. فلم نعد نملك إزاء أحوالنا المتردية هذه، إلا اللعنة الغاضبة والسباب المكروب، ثم الأسف الشديد، الشديد، على الزمن الذى نعيش فيه، لكأنما الأيام فى ذاتها هي المسئولة عما يختبئ وراؤها من أقدار، ولكأنما كنا مسلطين بيد خفية على غيرنا، لا على أنفسنا.. نعيب زماننا عيباً عجيباً، ولو أننا طلناه لمزقناه، ناسين أو متناسين أن عيوبنا أولي بالهجاء واللعنة، وأن نفوسنا أحرى أن تجئ هي الحقيقة بكل سباب..!!

لقد عبنا علينا الأيام ولا ذنب للأيام فيما تعاب الأيام عليه، وفيما يأخذه البعض عليها، ولكننا فى الحق نحن أصحاب العيوب والمآخذ بقضها وقضيضها، قليلها وكثيرها، ظاهرها وخافيها، فيجب من أجل هذا أن توجه السهام الناقدة - بادئ ذى بدء - إلي ذواتنا المتفرقة، وراياتنا المنكسة، وروابطنا المفتتة، ووحدتنا المشلولة، وقوميتنا الغائبة، وأيديولوجيتنا المفقودة، وانكساراتنا المتوالية، وثقافاتنا المتراجعة، وآلامنا المتزايدة، ووجودنا العربي المشتت، ووطنيتنا المضروبة فى أعمق أعماقها تمهيداً للشك فى نسبتنا إليها وانتمائنا لها، ونعتنا بإزالها بالعار والشنار، ثم بعد هذا كله، وقبل هذا كله، وفوق هذا كله، هواننا على أنفسنا قبل هواننا على الناس..!![*]

(*) لمزيد من التوسع، راجع للمؤلف مقالات بعنوان: ظلام غير مسئول – جريدة الأهرام المسائى ٤/ ٢/ ٢٠٠٤م وفيها: طبيعة العقلية العربية - جريدة الأهرام المسائى ٤/ ٨/ ٢٠٠٢م وأيضاً: علم الهوان العربي- جريدة الأهرام المسائى ٢٨/ ١/ ٢٠٠٤م

الأمر الذى يُرشدنا إلى أهمية أن نتخذ من التصوف وعلوم التحقيق تنويراً لفاعلية "القيم الإيمانية"، وتحريكاً لمثل هذا الركود الروحي الذى فتت العزائم وشل القدرات وأصاب المجموع العريض من قطاعات الناس بالداء العضال..

وإنه ليسوؤنا ألا نعترف بهذا كله أو نحوه ، ثم نكابر فنتنكّر للرفعة ونؤثر الغفلة، ونناصر الرذيلة ونهبط من حق الفضيلة، ويطغى فينا الهوى على فعل الإرادة، لندعي - من بعدُ - الحرية إدعاء اللئام حين تصف ألسنتنا الكذب بأننا أحرار لسنا مستعبدين.. ثم إننا لنتبجح غاية التبجح حين تتأخر لدينا، عن عمد، تلك القيم الإيمانية الدالة على وجودنا الروحي، لنحاول طمسها وعزلها عن معترك الحياة، ولتسود فينا — والواقع يشهد — كل القيم التى تناقضها مما لا حصر له ولا وصف..

من أجل ذلك، فلن يكون من المقبول لدينا رأى مَنْ يَرى أنه لا فائدة من هذا الكلام في زمن لم يعترف قيد أنملة بقيم الروح وأخلاق العرفان، ولا نجد مكاناً بيننا لقول من يقول إنه ما عادت فائدة من الكتابة في التصوف في عصر تقاس كل ذرة فيه بمقاييس المادية الموغلة في الطفاسة والدناءة وانقلاب الأوضاع..!!

إننا مقبلون على شطط أهوج يختل فيه التوازن المنشود والمشروع بين قيم الروح ومطالب المادة، فتسود العصر الذى نعيشه شراهة مادية لعينة، فمن الطبيعي والمنطقي أن يجيء رد الفعل - شئنا أم أبينا - تعلقاً بقيم الروح وأخلاق الضمير.. إننا لنعيش زمناً يتفشى فيه سوء الأدب، وفقدان الذوق، وانتكاس الأخلاق والظلم البين للشعوب والحضارات، وللعقائد والديانات، بل وللإنسان

العربي والمسلم على وجه الخصوص، فنحن نبحث عن الأدب فلا نجده، وعن قيم الإيمان فنراها مهزوزة تكاد تتلاشى، وعن الأخلاق فإذا هي قشرة سطحية، بعيدة، بعيدة، عن فاعلية التطبيق، وعن السلام والمحبة والوئام والتعايش الآمن بين أبناء الإنسانية، فلا نتحقق من هذه الأشياء إلا أسماؤها، فإذا الحريات التى حفيت فى الدعوة إليها أقلام كبار عقول الفلاسفة والمفكرين مكبلة بل ومفقودة، وإذا القيم الصريحة فى مواجهة الطغيان منتكسة ومسلوبة، فلا مناص لنا من انطلاقة رحبة تتسع ولا تضيق عن لقاء تلك المعاني السامية والمدركات النبيلة.. وعندي أنه فى التصوف عموماً، وفى حياة الأولياء والعارفين تكون نقطة الانطلاق، فهلا كان لقاءٌ بعد طول غياب..!!

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل ...

مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٢/٧/٢٠٠٢م

معاني الحرية ودلالاتها في اصطلاح الصوفية

(١) الحرية تلتمس في العبودية المحضة - المعنى الصوفي للحرية كمال العبودية- مراتبها وأقسامها عند القاشاني (ت ٧٣٠هـ). (٢) حرية العارف عند ابن عربي- الحرية بين قلب العارف وقلب الغافل - وقفة تبريرية - حرية العقيدة عند ابن عربي. (٣) لوازم الحرية عند الصوفية: طلاقة روحية وتحرر الضمائر من أغلال السطوات المادية. (٤) معنى الحرية في اصطلاح ابن عربي - العبودية أشرف من دعوى الحرية- القشيري، القاشاني، الجرجاني، الحكيم الترمذي، الجيلي. (٥) الحرية والولاية - الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ) وابن عربي -منزلة الأحرار - رتبة العبيد الأتقياء ورتبة الأحرار الكرماء.

نجد لزاماً علينا في البداية من ضرورة التعرُّف على مشكلة الحرية في اصطلاحات الصوفية قبل بحثها عند ابن عربي، وذلك لأن ابن عربي لم يكن بحال معزولاً فيما كتبه عن التصوف، بل يصدر في كتاباته عن تجربة روحية عاشها، كما عاشها غيره من المتصوفة، فإذا عرفنا الحرية التي يرمون إليها، عرفنا بالتالي معناها عند ابن عربي، غير معزول عن هذا التراث الروحي، وإن كانت له أراء تخالف لسان عموم الصوفية، لكن ذلك لا يقدح في نسبته إليهم باعتباره صوفياً ظل يكرع على الدوام من الرحيق الذي كان الصوفية منه يكرعون..

- ١ -

دلالات الحرية لا ريب تظهر في تعبيرات الصوفية فتجيء متفقة مع مشربهم العام، وفيما يرتأونه من أذواق ومواجيد تشكّل، بما لا يدع مجالاً

للشك، لب لباب الوصول إلي الحقيقة التي ينشدونها ويبذلون فيها أرواحهم ونفوسهم خالصة من رقّ الأغيار. وإذا نحن رجعنا إلي أقدم مرجع في التصوف، نجد السرّاج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) يعرف الحرية في اصطلاح القوم بأنها تعني: " إشارة إلي نهاية التحقق بالعبودية لله تعالي، وهو أن لا يملكك شيء من المكونات وغيرها، فتكون حراً إذا كنت لله عبداً" ، كما قال بشر بن الحارث الحافي(ت٢٢٧هـ) لسري السقطي (ت ٢٥٣ هـ)، فيما حكي عنه أنه قال: " إن الله تعالي خلقك حراً، فكن كما خلقك، لا ترائي أهلك في الحَضر، ولا رُفقتك في السفَر، أعمل لله ودع الناس عنك". وقال الجنيد (ت ٢٩٧هـ): " آخرُ مقام العارف، الحرية. وقال بعضهم: لا يكون العبد عبداً حقاً، ويكون لما سوى الله مسترَقاً"[١] .

والمعني، كما هو واضح، أن مطلق الحرية عند الصوفية هو التحقق بالعبودية لله وحده تحققاً يفرد السريرة- في طلاقة روحية- بمراقبة الله علي ديدن الثقة وهجير الحضور، فإذا لم يكن العبد تحت عبودية المخلوقات، فهو في رحاب الحرية، متحرراً من رق الكائنات، معرضاً عن الكل مقبلاً علي من له الكل. وقد أشار القشيري (ت ٤٦٥هـ) إلي أن الحرية تتحدد في أنْ لا يكون العبدُ تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكّونات، وعلامة صحته: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فتتساوى عنده أخطار الإعراض[٢] .

ولعله يَعني بسقوط التميز عن قلبه، إنه لم يعد ينفعل بإرادة منه إلي شئ، علي غير ما يريده الله منه، وأستشهد القشيري في ذلك بقول حارثة- رضي الله عنه - لرسول الله، صلي الله عليه وسلم، " عزفت نفسي عن الدنيا، فاستوي

عندي حجرها وذهبها" . لكأنما الحرية، علي الحقيقة، تجيء كما لو كانت بالفعل عبودية كاملة يخضع فيها العبد لسلطان الإرادة الإلهية حين لا يري لنفسه إرادة. لكنه لا يرى لنفسه إرادة إلا في الوقت الذي يتخلص فيه مطلقاً من رق الأغيار، فمن دخل الدنيا وهو عنها حرٌ - كما قال الدقاق- أرتحل إلي الآخرة وهو عنها حر، أو كما قال: "من كان في الدنيا حراً، كان في الآخرة حراً منها". [٣]

وإذا نحن لاحظنا مكان الضمير (منها) فى قول الدقاق السالف، تسألنا على الفور عن كيفية أن تكون الحرية عن الآخرة..!!، فأما الحرية عن الدنيا فقد عرفناها، فما بالُ الحرية عن الآخرة ؟!!..تأتى الإجابة عن التسآل المذكور لتحدد صدق إشارة الدقاق: "من كان فى الدنيا حراً، كان فى الآخرة حراً منها"، فلا تجيء الحرية عن الآخرة إلا بإرادة من العبد يعاين فيها وجه الله سبحانه وتعالي وكفى، تماماً كما أثر عن رابعة العدوية(ت١٨٥ هـ) أنها سمعت قارئاً يتلو قوله تعالي: "وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون" (الواقعة:آية ٢٠ ، ٢١)، فقالت: "نحن إذن صغار حتى نفرح بالفاكهة والطير".

وسمع الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) قوله تعالي: "منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة" (آل عمران: آية ١٥٢)، وصاح صيحة عظيمة وقال: فأين الذين يريدون الله تعالي؟!!.. وكان يقول فى قوله تعالي: "كلوا واشربوا" (الحاقة:آية ٢٤) ؛ إن كان ظاهره إنعاماً، فباطنه ابتلاء واختبار، لينظر تعالي من هو معه، ومن هو من حظ نفسه.

وروى في المنام بعد موته، فقيل له: ما فعل الله بك ؟. فقال: لم يطالبني بالبراهين على الدعاوى إلا على شئ واحد، قلتُ يوماً لا خسارة أعظم من خسارة الجنة ودخول النار. وقال لي: "وأية خسارة أعظم من خسارة لقائي؟"[٣].

هاهنا معقل الحرية الحصين.. وهاهنا المطلب.. وهاهنا المأرب والمبتغى.. ن ينال لقاء الله إلا الحرّ الأبيّ شريف النفس، عزيز الغاية، عظيم التوجُّه نحو الجناب الإلهي..وعليه، فالحرية تكون من الدنيا ومن الآخرة على السواء، بغية لقاء الله وحده لا لشيء أخر سواه.. ما في ذلك عجب..!!.

وأي عجبٍ يأخذنا في هذا المبتغى الجميل ، الجليل؟.. أى عجب يأخذنا دهشاً بعيداً عن هذا المعقل الحصين الذى لا تناله إلا همم الرجال..

ها هنا معقل الحرية الحقة التى جعلت من همم الرجال، أن يصيخوا إلي نغمها المنسجم، وأن يستروحوا عبيرها الفواح، وأن يستسلموا لموسيقاها الحانية، تحملهم إلي آفاق يعجز عن تصويرها اللسان، حيث لا يبقى الوجود الآدمى فى هذه الدنيا إلا أنشودة عذبة، فى منأى عن آفات الاسترقاق والاستعباد ..!!

هذا المبتغى الجميل الجليل، هو هو الولاية بعينها، وهذا المعقل الحصين هو هو مأرب الرجال..وهل للرجال مأرب إلا أن يكون اللهُ تعالي ولياً لهم وكالئاً ومؤيداً؟!.. وليس من الولاية فى شئ أن يعيش الصوفي راغماً على طاعة الله، معلقاً بالشواغل والعوالق والأكدار، متصلاً بأسباب البقاء فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة، لأن الحرية الحقيقية فى موالاة الله بعيداً عن المطالب والمشاغل والأغيار، إن فى الدنيا وإن فى الآخرة..

أي نعم.. فلئن هو كان عاش راغماً على الطاعة، فلن يكون شريفاً، أصيلاً في مبتغاه الجميل، لأن جمال المبتغى يخلق الحب. والحب ينفي القسر في العبادة، ويبقى الحرية سبحاً هائلاً على ديدن اللقاء الدائم مع المحبوب.

ولئن كان عاش مُعلّقاً بالشواغل والعوائق والأكدار، فما أحب على الحقيقة مبتغاه .. وما تحرر .. وما كان الجمال غاية رغبته، وموضع آماله، ومكنون إضماره ..

ولئن هو كان عاش متصلاً بأسباب البقاء في هذه الحياة الدنيا والحياة الآخرة، فما عرفَ للجلال موطناً .. ولا دكدكت فيه هيبة اللقيا ركناً، إلى أنّ يتّصل فينفصل، ثم ينفصل فيتصل، فإذا اتصل تخلّى، وإذا انفصل تحلى .. فما أحلاه من تحلٍ، وما أهيبه من اتصال ..!!.

من أجل ذلك، صارت الحرية الحقة في موالاة الله بعيداً عن قسر الطاعة والإجبار، وعن المطالب والعوائق والأشغال، وعن التلبُّس بعوارض البقاء فيما لا بقاء فيه.

ولم يكن إبراهيم ابن أدهم - طيب الله ثراه- بمنأى عن هذه اللفتة التي أوردتها رابعة العدوية فيما تقدم، وذلك حين قال لأخٍ له في الله: "أتحب أن تكون لله ولياً وهو لك محبّاً؟!.. فقال: نعم. فقال: لا ترغب في شئ من الدنيا والآخرة، وفرّغ نفسك لله تعالى، واقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك.."[٣]

فحرية الصوفي الحقة إنما هي حرية حقيقية لا مجازية، كمالية لا فوضوية، باطنية لا قشرية أو عرضية. وما دام المطلوب أصعب وأشق على النفس، فلن تناله أبداً وهي مشغولة بغيره.. والصوفي الحق، الصادق الصادق، يفرّغ قلبه من مشاغل الدنيا ومطالب الآخرة على السواء ليصير من بعدُ حراً حرية مَن تحرر عن العلائق الخارجية فلا يطلب في الحقيقة إلا الله، لا انتظار ثواب ولا خوف عقاب، ولا طمعاً في جنة ولا رهبةً من نار.. ها هنا، وها هنا فقط، تتحقق حرية الصوفي كاملة غير منقوصة، بمعناها الاصطلاحي الدقيق.

* * *

ولئن كانت الحرية على ضربين[٤] : الأول مَن لم يجْر عليه حكم الشيء، نحو الحرُ بالحر. والثاني، مَنْ لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية، فإن المعنى الصوفي قد ينطبق على الضرب الثاني، فتكون على عكس العبودية لغير الله، لأن العبودية، فيما يرى الصوفية، عبودية الشهوة والنفس والشيطان جميعاً، فالأهواء عبودية للإنسان لأنها تسيّره كما يريد دون أن يسيطر عليها فتتلف نفسه ويضيع في دنياه وأخرته، فإذا كان الإنسان عبدا لله، كان حراً على الحقيقة، فلا يؤثر فيه إلا الحق، ولا يبصره إلا الله تعالى.[٥]

والحرُ عمومةً خلاف العبد، يقال: حرٌ بيّن الحرورية. وإلى العبودية التي تضاد ذلك، أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "تعس عبدُ الدرهم. تعس عبدُ الدينار. وقول الشاعر: "ورقّ ذوي الإطماع رقٌ مخلدٌ"، وقيل: عبد الشهوة أذل من عبد الرق[٦]. وهكذا تبدو الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة - فيما يقول الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - خروجاً عن رق الكائنات، وقطعاً لجميع العلائق والأغيار[٧]. ومن

أقوال محمد بن الفضل البلخي (ت ٣١٩هـ): عجبتُ لمن يقطع البوادي والمفاوز حتى يصل إلى بيته وحرمه، لأن فيه آثار أنبيائه وأوليائه، كيف لا يقطع هواه ونفسه، حتى يصل إلى قلبه، لأن فيه آثار مولاه..!!.

وأنشد في هذا المعنى [٨] :-

ومن البلاء وللبلاء علامة أن لا يُرى لك، عن هواك، نزوع
العبدُ عبدُ النفس في شهواتها والحرُ يشبع تارة ويجوع

ندرك - من ثم - أن الصوفية قد آلوا على أنفسهم ألا يكونوا عبيداً لمفاتن الدنيا وزخارف الحياة، بل قطعوا العلائق وعاشوا أحراراً بما فقهوا من أحكام تعلموها في رحاب المعية مع الله، وحقيقة الحرية تظهر عند أوائل الصوفية المتقدمين واضحة جلية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله تعالي عبودية العبد خلصت بالتالي عن رقّ الأغيار حريته، فأمّا من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عذار العبودية ويحيد بلحظه عن حد الأمر والنهي، وهو مميّز في التكليف فذلك انسلاخ من الدين، والذى أشار إليه القوم من الحرية هو ألا يكون العبد بقلبه تحت رق شئ من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة، فيكون فرد الفرد، لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى، ولا آجل منى، ولا سؤال ولا قصد، ولا هدف ولاحظ[٩].

ولربما يطلعنا هذا المعنى الأخير على فناء الإرادة الإنسانية وخضوعها خضوعاً تاماً لمقتضيات الإرادة الإلهية مما لا يدع للعبد إرادة قائمة في ذاتها. وهنا تبدو الحرية على مراتب - كما عرّفها القاشاني (ت ٧٣٠هـ) في

اصطلاحات الصوفية [١٠]، حين قسمها بين حرية العامة، وهي عن رق الشهوات، وحرية الخاصة، وهي عن رقّ المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة، وهي عن رقّ الرسوم والآثار لانمحاقها في تجلى الأنوار [١١]، وكل هذه المراتب ترتد في أول مقام إلي قطع العلائق من جانب العبد حتى ليبلغ بما يقطع، منازل العرفان، وهو لا يبلغ منزلة واحدة من منازلها إلا أن تصير الحرية لديه . على ما أشار الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في وصفها "بإقامة حقوق العبودية، فتكون لله عبداً، وعند غيره حراً" [١٢].

وقد فسّر الجنيد قول ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ) في صفة العارف: " كان ها هنا فذهب" ، فقال الجنيد : " العارف لا تحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل، فهو مع أهل كل مكان، بمثل الذى هو فيه، يجد مثل الذى يجدون، وينطق بمعالمها لينتفعوا بها" [١٣]، ولعل هذا التفسير يتضمن فحوى إشارة الغزالي السابقة في معنى الحرية من أنها تجئ إقامة لحقوق العبودية فيكون العبد بمقتضاها عبداً لله على الحقيقة، حراً بالقياس إلي غيره. فهي من أجل هذا عبودية تبطن حرية، وحرية ظاهرة إلي الغير تتغشاها عبودية لله ترومها أحوال العارف على الدوام بغير انقطاع، وإليه الإشارة بما قاله أحمد بن خضرويه البلخي (ت ٢٤٠هـ): "في الحرية تمام العبودية، وفي تحقيق العبودية تمام الحرية" [١٤].

- ٢ -

وما كان يصح أن يوصف العارف بالحرية والتحرر من علائق السوى لولا هاته المنزلة (= منزلة العبد الكامل) التي يبلغها ويسمو إليها، فلا تحصره حال عن

حال، ولا يحجبه منزل عن التنقّل - مع كل الأحوال - في جميع المنازل، وما سمّي العارف عارفاً إلا لأنه حرٌ حرية مَنْ صارت المعرفة لديه حياة القلب مع الله دون وقوف [15]. فمن شأن العارف إذا هو عرف الله ألا يقف إلاّ مع الذات، ولا يتعشق باسم دون اسم، فإنه في كل حال - كما قال ابن عربي - مفارق لاسم مواصل لآخر [16].

والعارف على التحقيق، هو مَنْ عَبَد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه. أو إن شئت قلت:العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلي جميع الصور على أنها مجالي لحقيقة ذاتية واحدة هي الله [17]، وهذه نقطة جوهرية في تصوف ابن عربي، إلا الفرق كبير جداً بين قلب يعبد الصورة ولايدرك وجه الحق في عبادته، وقلب آخر يعتقد في المعبود الواحد على تعدد تجلياته في أشكال العبادات، ولعل هذا هو الفرق نفسه بين قلب الغافل وقلب العارف. ووفق هذا التصّور يذهب ابن عربي فيؤوّل معنى الآية الكريمة: " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" [18].

فالغطاء لغة: هو كُلّ شئ ارتفع وطال على شئ.. ويُستعمل في الغطاء المعنوي من الجهالة، وما الجهالة في الأصل إلا الغفلة، وما الغفلة إلا الغطاء يطيل ويرتفع فيعوق عن الإدراك، هو بمنزلة الحجاب: حجاب الرؤية الثاقبة في النظر إلي صورة المعتقدات يعتقدها الناس على اختلاف الأوصاف والأجناس. ولما كانت النفوس الإنسانية تعتقد في الحق مختلف الاعتقادات، كان مرُد ذلك إلي تجلي الحق في صور جميع الموجودات الكونية أزلاً وأبداً. فالحق هو هو المعبود في كلّ معبود، ولامعبود سواه. وكلّ مَنْ عبَدَه في صورة معتقده فعبادته حقه.

فإذا كان يوم القيامة تجلى الحقُّ على العالم بأسمائه بصورة مُعتقد كل عبد من عبيده، الأمر الذى يمحي صور الاعتقادات السابقة من النفوس الإنسانية، ويُحلّ محلها الله نفسه المتجلي فى كل شئ. ولعلّ هذا هو معنى "كشف الغطاء"[19]، غير أن الفساد في التصوُّر وفى الإدراك الذوقي، هو فى الأصل فساد فى الغفلة التى تستوجب التحذير من أن يقصر العابد معبوده على صورة بعينها، فلا يكون حراً إذا هو اتخذ الصورة وغفل عن الأصل، ولا يكون حراً إذا هو لم ينظر إلي جميع الصور الوجودية على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة، هى الله الجامع لكل الحقائق. فقلب الغافل هنا ليس كقلب العارف: قلب الغافل مشرك، إذ قصر معبوده على صورة بعينها. وقلب العارف حرّ مؤمن، إذ عبد الله على أنه مجلى لجميع الصور الوجودية، إذ العارف المكمل: من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه.

وقد يقال، نقداً لهذا الرأي، إن ابن عربي يبطل العبادة التي يقصرها أصحابها على مجلى واحد يسمُّونه إلهاً، وإنه حين يرى: أن من حرية العارف المكمل أن يشهد كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه، يرى فى الوقت نفسه أن الحق ليس إلا مجالي لعبادة العابدين على اختلاف عقائدهم ودياناتهم المنزلة وغير المنزلة، وسواء كانت أقواله فى وحده الوجود أو فى وحدة الأديان اللازمة بالضرورة عنها، فإنها تبعده عن الإسلام الذى أكد إثنينية الخالق والمخلوق، وصُور العقائد منها الصحيح ومنها الفاسد..!!

* * *

ومن الجائز أن يكون هذا النقد أو مثله صحيحاً، إذ النقد في كل حال مشروع، وإذا جاز لنا أيضاً أن نفهم أقوال ابن عربي على ظاهرها بقطع النظر عن دلالاتها الذوقية، لكننا من جهة أخرى، إذا مضينا بالنقد إلى غايته وأدخلناه في مجال ليس بوسع النقد أن يمضي فيه أو يستشرف آفاقه، ليجيء نقدنا في النهاية تعبيراً عن انطماس البصيرة وقلة الإدراك الذوقي لما نحن بصدد البحث فيه، وعنت الجهالة الغارق في عجيب الخلط بين مجالات المعرفة، فلا نفرّق تباعاً بين نقدٍ في ميادين المعارف الفلسفية ونقدٍ آخر في حقوق المعارف الصوفية والذوقية...، فهذا كله مما لا يجوز عندنا بحال، وهو مما لم نتهيء لقبوله أبداً، إذا نحن وضعنا في الاعتبار مدى تغلغل التجربة الصوفية التي يعيشها صاحب الحال، ويتكئ عليها – من ثمّ- في كل ما ينطق به من أقوال..

والرأي - من بعدُ - عندي أنه لا يجوز النقد في حقول المعارف الصوفية بمثل ما هو جائز - وبالكيفية نفسها- في ميادين البحوث الفلسفية والأفكار العقلية، لأننا بالنقد الذي يفرزه العقل نضرب في ميدان ليس هو بالميدان الذي يسمح لنا بإتاحة الفرصة لإجراء العملية النقدية على تراث الصوفية - ناهيك عن تراث ابن عربي خاصة - إذا لم نكن في أنفسنا ممّن يعيش التجربة ويتذوق حلاوة الحال.. وإذا انتفى هذا الشرط انتفت معه العملية النقدية الجارية عسفاً على هذا القول أو ذاك، وإلاّ .. كنا - مع المضيّ في حالة العنت والتعسف وإجراء النقد على ما لا يقبل النقد، ولا يعرف كيف ينتقد، لفقدان الأهلية والكفاءة الروحية - أقول، كنا كمن يريد أن يقيس الشيء وهو يجهل كيف يقاس .!!

ومن المحقق لدينا أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأن عنصر الكشف فى هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل الذى من شأنه أن يفرز النقد، فلا يجوز بمقتضى العقل أن تجرى العملية النقدية على تلك العلوم:

علوم الكشف ذوقية، تجيء من طريق "التعريف الإلهي"، ومن طريق التجلي الذى هو علم موهوب من لدن حكيم حميد. ومعارف العقل نظرية، تتأتى بحيلة الدليل والبرهان والقوة المفكرة، وأن التفرقة بين العقل والكشف، هي هي التفرقة بين صاحب العلم النظرى وصاحب التعريف الإلهي.

من أجل ذلك، فلا يتصف بالعجز عن العلم بالله - كما يقول ابن عربى - إلا من أخذ العلم من دليل عقله، وأما من أخذ العلم به (أى بالله) من الله لا من دليله ونظره، فهذا لا يعجز عن حصول العلم بالله، لأنه (أى هذا الأخير) صاحب تعريف إلهى لا صاحب علم نظرى..

والتجربة الروحية فى أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها فى العقل مدخل، أى أنها تعتمد على طريق التعريف الإلهى والإخبار الربانى، فمن الكشف الذى هو طريق العارفين، تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها، ذلك الطريق الذى قال فيه ابن عربى: "الكشف هو الطريق الذى عليه أسلك، والركن الذى إليه أستند فى علومى كلها"[19]

فمن الكشف إذن تفيض جميع العلوم الصوفية، ظاهرها وخافيها، فإذا نحن نقدنا لغة الكشف بلغة العقل، كنا لا شك مخطئين، فيلزمنا - من أجل هذا - أن تكون الفروق واضحة لدينا بادىء ذى بدء بين منهج ومنهج، وبين دلالة تنبثق

عن هذا المنهج، ودلالة تنبثق عن ذاك، وإلا.. خلطنا - غافلين أو متعمدين - حابلاً بنابل، وتعسفنا في النقد والتخريج على غير ما يراد منا فهمه وتخريجه..!!

* * *

ونعود بعد تلك "الوقفة" إلى ما كُنَّا بصدده، لنرى ابن عربي يرمي من وراء قوله السالف إلي أن العارف في حريته المتحررة عن عبادة «الصورة»، لا يقف مطلقاً في عبادته عند الصورة المعبودة في ديانة بعينها، بقدر وقوفه الدائم مع الله، فهو لا يعبد صور الاعتقادات بقدر ما يعبد «تجلي الحق» فيها، وتجلي الحق فيها: باطن غير ظاهر، خفيٌ غير جليٌ، مستتر غير مكشوف للعيون الناظرة بحجاب الغفلة أو للضمائر «التلفانة»، والمقيدة عن الطلاقة الروحية ورحابة الاعتقاد..

فلا يقصر العابد معبوده على صورة بعينها إلا إذا اتصف بالغفلة، لأن هذا هو الشرك بعينه، لكأنما كانت العقائد الفاسدة مقصورة فقط على عبادة الصورة، وهذا أيضاً ضرب من ضروب الغفلة، ولم يكن ابن عربي بعيداً عن هذا عندما قال :-

عقد الخلائق في الإله عقائداً	وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه
لما بدا صوراً لهم متحوّلاً	قالوا بما شهدوا وما جحدوه
ذاك الذي أجني عليهم خلفهم	بجميع ما قالوه واعتقدوه
إن أفردوه عن الشريك فقد نحوا	في ملكه رَبّاً كما شهدوه

قد أعذر الشرع الموحد وحده ... والمشركون شقوا وإن عبدوه
وكذاك أهل الشك أخسر منهم ... والجاحدون وجود من وجدوه
والقائلون بنفيه أيضاً شقوا ... مثل الثلاثة حين لم يجدوه
أجني عليهم من تأله حين ما ... أهل السعادة بالهدي عبدوه
لو وافق الأقوام إذ أغواهم ... وتنزهوا عن غيه طردوه

* * *

فمن حرية العقيدة لديه - بادى الرأي - إن العارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلي بها، وفي كل صورة ينزل فيها. أما غير العارف، فهو لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلي له في غيرها، وكما لم يزل يربط نفسه علي اعتقاده فيه، ينكر اعتقاد غيره..

ومن حرية العقيدة لديه، -مرة ثانية- أن يجيء مثل هذا الشهود من عطايا الإنباء الإلهي: فإذا كان الأمر علي ما أعطاه الإنباء الإلهي، فما رأي أحد إلا الله، فهو المرئي عينه في الصور المختلفة، وهو عين كل صورة من صور الاعتقاد، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا هي عين المطلوب، فإن المطلوب هو "الله"، لا "الصور". فإذا كان الأمر علي هذه الحال، فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كل صورة، فإنه أعتقد فيه قبول التجلي والظهور للمتجلي له في كل صورة، أو عرفه في صورة مقيدة ليس غيرها.

ومثل هذا العلم — فيما يري ابن عربي — لا يعلم إلا بإخبار إلهي وقرينة حال، وأن اختلاف الصور هذا، هو من أشكل الأمور في العلم الإلهي.. ولعله يعني باختلاف الصور: اختلاف صور أهل الكشف عليهم عند الشهود، ولذا وصفها بأنها أشكل الأمور في العلم الإلهي.

ومن حرية العقيدة لديه - مرة ثالثة - أنه كان شاهداً لجميع الاعتقادات، ودان بدين الحب الذى لا يعرف التفرقة فى العقائد والعبادات، حتى ولو كانت العقائد والديانات متباينة منها الصحيح والفاسد، وفيها الحق والباطل. وليس من اللازم اللازب أن تكون صور الاعتقادات - كائنة ما كانت هذه الصور- باطلة، بل الشرط فى بطلانها عبادة "الصورة" لا عبادة "الله".

ومادامت العبادة عبادة الله، فهي صحيحة مهما تعددت صور المعبود. فإن هذه الصور ليست إلا مجالي لحقيقة وجودية واحدة هي الحق المتجلي فى كثرة الصور وتعددها. وكلما عبد العابد وعبادته قوة روحية يتوجه فيها وجدانه الديني إلي الله تعالي رأى الواحد المعبود فى صور جميع الآلهة المعبودين، فهي - من ثم - عبادة حب لا عبادة سخرة، يتسع فيها هذا الوجدان الحر الطليق ولا ينقبض عن أن يكون قابلاً لكل صور الاعتقادات، لأنها فى نظره مجالي لحقيقة وجودية واحدة.

وفى تلك الحقيقة موطن التطابق ومكمن المواطنة فى وحدة الحق، مع تعدد أنفاس قائليه ومعتقديه، ولو تباينت الصور وتشكلت العقائد وتلونت بين مرعى لغزلان، ودير لرهبان، وبيت لأوثان، وكعبة طائف، وألواح توراة، ومصحف قرآن.

ولا شرط لإدراك وجه الحق في كل هذا، غير شرط الاستعداد والتهيىء وصفاء المحل من جانب العبد- وهو شرط موهوب غير مكسوب- للوقوف على وحدة الحق- مع تعدد الاعتقادات، ولا يمكننا الوقوف على مثل هذه الوحدة إلا إذا فقهنا «أحدية المعبود»، إذ المعبود بكل لسان، وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد. فما ثمَّ إلا الواحد.

فلئن كان الخلائق قد عقدوا في الإله عقائداً، فإن ابن عربي هنا يتحرر من صور المعبود الخاص ليشهد جميع ما عقدوه في الله، وبالله، ولولا أن مَنّ الله عليه بدين المحبة فيه، ما كان يمكنه أن يرى صورة الحق في كل مجلى يُعبد الإله فيه، ففي مثل هاته الرؤية يظفر القلب بحرية العقيدة حتى ليقبل كل صورة يعبد الله فيها لا لأجل الصورة ذاتها، وإنما لأجل ما يتجلى فيها - كشفاً وشهوداً - من "رؤية الحق"، وهي رؤية لا يراها العبد وفي قلبه ظلمة وعلى صدره حجاب. ومن أجل ذلك صار الصوفي الكامل (=العارف) هو من يرى الله في كل صورة معبودة، وينظر بعد التحقيق إلى معبوده الخاص من حيث إنه واحدٌ من صور المعبود اللامتناهي؛ يتجلى في قلب العابد فيما لايتناهى من المجال [٢٠].

- ٣ -

ومن لوازم الحرية عند الصوفية : إفراد القلب لله تعالى، فإنه مطلوب بكل حال، فلزم نفي الرياء بالإخلاص، ونفي العجب بشهود المنة، ونفي الطمع بوجود التوكل. ومدار الكل، على سقوط الخلق، من نظر العبد. فلذلك قال سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ) : "لا يبلغ العبد حقيقة من هذا الأمر، حتى

تسقط نفسه من عينه، فلا يرى في الدارين إلا هو وربّه أو يسقط الخلق من عينه، فلا يبالي بأي حال يرونه" [٢١].

ومعناه: القضاء على حظوظ النفس مطلقاً، والبقاء بما لله كفاية في قصد السبيل، ذلك هو المعنى الذي أراده من قوله: "إذا قام العبد بما لله تعالى عليه، فحقيق على الله أن يقوم بما كان العبدُ قائماً به لنفسه" [٢٢]. ومن لطيف إشاراته إنه فسّر قوله تعالى: "فويلٌ للقاسية قلوبهم من ذكر الله" [٢٣]، فقال إنهم "المدّعون الذين يدّعون الحول والقوة والمشيئة والإرادة ويدّعون الاستغناء عن الله، فلا تنشرح قلوبهم لقبول الوحي" [٢٤].

ووضوح المعنى في مثل هذه الإشارات مما يجعل دلالة الحرية لدى الصوفية متعلقة على الدوام بالخروج من رقّ الدنيا، كيما يصير العبد في النهاية حراً كريماً من عوالق الأغيار، مطلق العبودية لله تعالى لا ينسب لنفسه حولاً ولا قوة ولا مشيئة ولا إرادة إذا هو عرف بداية كيفية النظر خالصاً ومتحققاً بعين التوحيد المجرّد، ولإبراهيم ابن أدهم (ت ١٦١ هـ) قوله: "إن الحرُّ الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها" [٢٥].

ولعله يعني أنه يخرج من الدنيا بإرادته قبل أن يخرج منها على غير إرادة منه، وهو الذي قال أيضاً: "لا تصحب إلاّ حراً كريماً، يسمع ولا يتكلم" [٢٦]. على المعنى الذي أورده أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ) من قوله: "الحر عبدُ ما طمع، والحرُّ حرُّ ما قنع" [٢٧].

وما من حُر هو حُر على الحقيقة إلا وهو يرى في عبوديته كمالاً لله فيما أوجبه عليه من حقيقة العبودية، ومنه ما أشار إليه الجنيد حيث قال: إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً، وشئ مما دونه لك مُسترق، وإنك لن تصل إلي صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبُوديته بقيّة، فإذا كنت له وحده عبداً، كنت مما دونه حُراً[٢٨] أو كما قال بشر الحافي(ت٢٢٧هـ): "من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهُر السريرة بينه وبين الله تعالي"[٢٩].

ومن صفاء السريرة في عبودية الله ألا يتعلق العبد بما سواه، ولا يسترقه كون ولا سوى بوجه من الوجوه، وهو الأمر الذى عناه أبو محمد الجريرى من مطلق لفظ الصوفية حين اعتقد بالجملة إنها تعني بناء أو تكوين العادات الجيدة لدى الفرد وتحرير القلب Freeing of the Heart من الرغبات والمشاعر الشريرة[٣٠]، فيكون - من أجل هذا- حراً طليقاً بمقتضى العبودية في منازل التسليم والتفويض، ولأبى الحسن بن بنان(ت ٣١٦هـ) إشارته في هذا حيث قال: الحرية أن يكون السرُ حراً إلا من عبودية سيده. يصحُ له بذلك العبودية للحق، والحرية عند الخلق.[٣١]

لكأنه ما كان يصح أن يكون حراً في نظر الخلق إلا من الوجه الذى تحقق فيه بعبودية الحق. ذلك الوجه الذى ثبُتت له فيه الطلاقة الروحية وتحرر الضمير من عناء التكاليف والقيود التي من شأنها أن تغله عن الحركة وتشل قلبه عن مثل هذا التنقل الموصول في رحاب العبودية، وإلي هذا، أو نحوه، أشار الحسين بن منصور الحلاج المقتول سنة (٣٠٩هـ) بقوله: من أراد الحرية فليصل للعبودية. وقوله أيضاً: "إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من

تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين، يعني يصير محمولاً لا يلحقه بقلبه مشقة، وإن كان متحلياً بها شرعاً"[٣٢].

- ٤ -

ولا يخرج ابن عربي عن معنى الحرية الذى تعارف عليه الصوفية من حيث الاصطلاح، فهو إذا يتحدث عن الحرية يتحدث عنها في ثلاث مواضع من الفتوحات، يتكلم في الجزء الثاني بين العبودية والحرية[٣٣]، وفي الجزء الرابع يتحدث في "حال الحرية" ويقول أن الحرية عند الطائفة: الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه...وهي عندنا: إزالة صفة العبد بصفة الحق[٣٤]، وفي الجزء الثالث يتكلم عن مقام الحرية وأسراره ويصفه بأنه باب خطر[٣٥]، ثم يعقبه بالحديث عن مقام ترك الحرية من نفس الجزء[٣٦].

غير أن ابن عربي يصف الحرية بالمعنى المتقدم عند الصوفية بأنه "لسان العموم"، أي عموم الصوفية، مما تجدر الملاحظة معه أن لهذا الوصف مغزاه، فهو يقر لسان العموم هنا، أما لسان الخصوص الذى هو رأيه الخاص، فنحن نأتي عليه عندما نتوقف وقفات طويلة مع موقفه من الحرية.

ولكنه على الجملة يأخذ الحرية هنا في مقابل العبودية للعالم، لأن الانعتاق أو التحرر من العبودية للعالم ممكنة بل ومطلوبة عنده، وعند جميع الصوفية بغير استثناء فهو يقول: "الحرية عند القوم هي مَنْ لا يسترقه كون إلا الله، فهو حر عن ما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله، فلا يكون عبداً لغير الله الذى

خلقه ليعبده فوفى بما خلق له فقيل فيه:نعم العبد إنه أوّاب.[٣٧] ، إي رجّاع إلي العبودية التي خلق لها.[٣٨]

فهذا التحرر الدائم من قيود السُوى والانعتاق الصادق من عبودية غير الله تعالي، فيه معنى الحرية كما يراها ابن عربي، ويراها معه الصوفية: متقدمين ومتأخرين. أما تؤخذ الحرية فى مقابل العبودية للحق، فهذا ما لا يمكن الإنعتاق عنه مطلقاً، فالإنسان لا ينفك عن عبوديته للحق. بل لا يشم رائحة الحرية مطلقاً إلا فى كمال العبودية الحقة، فالعبد الكامل هو العبد الحر، فحريته فى كمال عبوديته، وكمال العبودية أعلى وأرفع من مقام الحرية، يقول ابن عربي:"...من لم تمت فى صدره العوالم فهو محجوب. فإن وصل هاهنا فهو حر، والعبودية فوق هذا المقام... "[٣٩]

والعبودية فوق هذا المقام باعتبار كونها أشرف من دعوى الحرية، وأرجح فى التميز عن الحرية وأفضل، وابن عربي ينص على أن:إضافة الإنسان بالعبودية إلي ربّه أو إلي العبودية، أفضل من إضافته بالحرية إلي الغير بأن يقال حُر عن رقّ الأغيار، فإن الحرية عن الله ما تصح، فإذا كان الإنسان فى مقام الحُرية لم يكن مشهوده إلاّ أعيان الأغيار، لأن بشهودهم ثبتت الحرية عنهم، وهو فى هذه الحال غائب عن عبوديته وعبودته معاً، فمقام العبودية أشرف من مقام الحرية فى حق الإنسان، والعبودة أشرف من العبودية[٤٠].

ولا شئ يعطى شرف العبودة على العبودية غير الطاعة والاسترقاق، فلا يزال العبد يشعر بالكمال الذى يفتقر إليه من أعطى لنفسه حق الخروج عن كل

طاعة وكل استرقاق، وأوفى صاحب الكمال معرفته بربه حيث أتى بما طلب منه، ورأى نفسه محلاً لجريان قضاء الله فيه، ولا يزال موصوفاً بحق اليقين في عبودته وبصفة أهل المشاهدات يبذل روحه قرباناً إلى تلك الكمالات العلوية طواعية واختياراً. ومن علاماته: ترك التدبير وشهود التقدير [٤١]، قال ابن عربي: "لا تجعل زمامك إلا بيد ربك اختياراً لا اضطراراً، فإن ناصيتك بيده شئت أم أبيت، وذلك لأن ثمرة الاختيار أرجح من ثمرة الاضطرار" [٤٢]

وقد ميز ابن عربي بين العبودية والعبودة، كما ميز الصوفية من قبله ومن بعده، فقد وردت الفروق بين العبادة، والعبودية، والعبودة عند القشيري فروى عن أبي علي الدقاق إنه قال: العبودة أتم من العبادة، لأن العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين. فالعبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات، والعبودة صفة أهل المشاهدات، فمن لم يدخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم يضنّ عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة [٤٣].

وعند القاشاني أن: العبادة: هي غاية التذلل لله تعالي، وهي للعامة. والعبودية: للخاصة الذين صححوا النسبة إلي الله بصدق القصد إليه في سلوك الطريق. والعبودة: لخاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبوديته، فهم يعبدونه به، في مقام أحدية الفرق والجمع [٤٤]

فإذا كانت العبادة هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه، كما يذكر الجرجاني، فالعبودية هي الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود،

والصبر على المفقود[٤٥]، أما العبودة، فيعرفها ابن عربى بأنها صفة من شاهد نفسه فى مقام العبودة لربه[٤٦].

وفرّق الحكيم الترمذى (ت ٣٢٠هـ) - قبل ابن عربى - بدقة ومهارة بين العبادة وبين العبودية (أو العبودة): العبودية فى نظره هى الحالة الأصيلة للكائن المخلوق من حيث فقره وحاجته لخالقه، وبهذا الاعتبار، تجئ العبودية فى المخلوق لتقابل الربوبية فى الخالق.

وفى السلوك الصوفي، مقام العبودية هو وعى كامل وتام بفقر الإنسان المطلق تجاه الله سبحانهً الغنىُّ عن العالمين. أما العبادة، فهي تعبير عن هذا الفقرَ وعن هذه الحاجة. ولكن العبادة، فى نظر الترمذى، إن لم تنبثق من معين هذا الوعي التام، فهي مظهرٌ خارجي فاقد للحياة والروح؛ يقول: "فإن أردت أن تقوم له بالعبودية، فاجتهد فى خروجك من رقّ النفس إلي رقه، حتى تكون له عبداً. فالعبودية لعبيده، والعبادة لعبيد النفوس"[٤٧].

أما العبودية فى اصطلاح ابن عربى خاصة، فهى ·نسبة· إلي صفة الافتقار والتذلّل الذاتية فى العبد، فالعبودية هى نسبة إلي ·الصفة· من دون النظر إلي شخص·السيد·، أو بمعنى أخر هى نسبة ذاتية بين العبد وصفة العبودية فيه، لا تؤدى مفهوم ·العلاقة· الكائنة بين موجودين (عبد- سيد)، بخلاف العبودة، فهى نسبة العبودية إلي·السيد· الذى هو هنا ·الله·. ولذلك جاءت صفة العبودة للحق الكامل. يقول ابن عربى:.. والعبودية صفة للعبد.. ولهذا ينسب عباد الله إلي العبودة لا إلي العبودية، فهم عبيد الله من غير نسبة بخلاف نسبتهم إلي العبودية...

فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبد الله، ففرق بين ما ينسب إلي الصفة وبين ما يُضاف إلي الله.. والعبودية نسبة إليها، أى إلي صفة العبودية فى العبد، والعبودة نسبة إلي السيد" [(٤٨)].

وفى الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم، وهو شرح أسئلة ختم الأولياء؛ يقول ابن عربى فى التفرقة بين العبودية والعبودة: "العبودة، وهو انتساب العبد إليه، ثم بعد ذلك تكون العبودية وهو انتسابه إلي المظهر الإلهي، فبالعبودة يمتثل الأمر دون مخالفة. وهو إذا يقول له: "كنْ فيكون" من غير تردد. فإنه ما ثمّ إلا العين الثابتة القابلة بذاتها للتكوين. فإذا حصلت مظهراً وقيل لها: أفعل أو لا تفعل- فإن خالفت فمن كونها مظهراً، وان امتثلت ولم تتوقف فمن حيث عينها" [(٤٩)].

ومعنى هذا أن العبودة كما نفهمها من ابن عربى هى: تحقيق العبد بصفة الرب فيه، وانتسابه بالجملة إليه تعالي، فهى ذلة وخضوع وافتقار من العبد على الدوام، ولا يتصف بها إلا العبد الكامل، أو العبد المحض الذى لا رائحة ربوبية فيه على أحد من المخلوقات، لأن أوصافه ربانية، فهو عين الحق من خلف حجاب الاسم.

ولنا أن نبحث عن الحرية عند ابن عربى فيما يقدمه من أوصاف العبد الكامل، فلا نجد لها معنى سوى التحرر من رقّ الأكوان والأسباب، فليس ها هنا حرية إنسانية بالمعنى الشائع والمعروف لها، بل الأمر كله جبر يخضع فيه الفعل الإنساني لنظام العبودية الأزلي، وكلما أراد العبد الخروج من تلك العبودية، وهو

العتق من العبودية، فهو بخروجه عنها يتحقق بوصوله إلي مرتبة العبد الكامل، إذ يصبح الخلق ها هنا حقاً كله، وفى حين تلك الحالة يتحرر من رقّ الأكوان والأسباب، فلا يشهد فى الوجود سوى الله حقاً وحقيقة، فالتحرر هنا تحرراً شهودياً لا واقعياً حسياً، إذ لابد من عبودية الأسباب فى هذا العالم (طعام أو شراب) فتكون تلك العبودية عن "شهود" أنها عبودية للحق من خلف حجاب السبب. وهنا تكون "الحرية" متمثلة فى فراغ القلب من الأسباب. يقول ابن عربي: ".. يا غوث، إن أفضل العباد إليّ العبد الذى كان له الوالد والولد وقلبه فارغ منهما.. فإذا بلغ العبد هذه المرتبة والمنزلة، فهو عندي بلا والد ولا ولد ولم يكن له كفواً أحد" (٥٠).

ومنزلة العبد الكامل هذه، هي التي يدور حولها إدراك الصوفي لوحدة الوجود على الحقيقة، وهى التى يتحقق فيها العبد بوحدته الذاتية مع الله. وكما وجدنا الصوفية قبل ابن عربى يميزون بين العبودية والعبودة، نجدهم كذلك بعده يفرقون بين العبادة والعبودية والعبودة، فإذا "الجيلي" (ت ٨٢٠هـ) يفرّق بين العبادة، والعبودية، والعبودة، فيرى أن العبادة هى صدور أعمال البر من العبد بطلب الجزاء. والعبودية:صدور أعمال البر من العبد لله تعالي عارياً عن طلب الجزاء، بل عملاً خالصاً لله تعالي. بينما يرى العبودة: هي عبارة عن العمل بالله، ولذلك كانت الهيمنة لمقام العبودة على جميع المقامات (٥١)

وغنىّ عن البيان ، أن هذه المعانى الواردة فى الفرق بين العبادة والعبودية والعبودة عند الصوفية على التعميم، وابن عربى على وجه الخصوص، جاءت أنفذ ما تصل إليه أذواق الصوفية ومواجيدهم وتخريجاتهم وفق منطق الوجدان

الديني الذى امتثلوا النفاذ إلي أسراره وإدراك مراميه الباطنة، وإن كانت اللغة الظاهرة لا تعطي هذه الفروق ولا تسوّغ للصوفية- ولا لابن عربي منهم - مثل هذا التخريج. والدليل على ذلك أن ظاهر اللغة يجعل من العبودية مرحلة أدنى من العبادة، فالعبودية هى إظهار التذلّل. تماماً كما يجعل من العبادة أبلغ فى دلالاتها من العبودية، لأن العبادة فى معطيات اللغة الظاهرة إنما هي غاية التذلّل-ولا يستحقها إلاّ من له غاية الإفضال وهو الله تعالي[٥٢].

ومن أجل ذلك، لم يكن ابن عربى- ولا الصوفية من قبله ومن بعده- على خطأ حين اصطنعوا لأنفسهم لغة تساير أذواقهم الباطنة ومواجيدهم الشاعرة بوجوب المعية الدائم في رحاب الله.

وليس من شك فى أن تلك الأقوال تعطى انطباعاً من الوهلة الأولي، بأن الحرية عند الصوفية، وفى مقدمتهم ابن عربي، إنما هي جبرية خالصة بالمقارنة بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية كالمعتزلة، لكنها جبرية ليست كالجبرية التي يقول بها الجهمية أو يقول بها غير المتصوفة: إنما هى الجبرية آلتي تتكئ على معدن الذوق العالي والشعور الدائم بالمعية في رحاب الله.

ومن أجل ذلك، أوجبوا على أنفسهم أن يكونوا أحراراً فى خدمة الأحرار، وتواضعوا، ليجنئ تواضعهم ربحاً فى ميدان البّر والتقوى، والعزوف الصارم عن منن النفوس وأهواء الضمائر والقلوب، من ذلك ما أشار إليه أبو الخير الحبشي (ت ٣٨٣ هـ) فى معنى الحر من قولة: الحر من يوجب على نفسه خدمة الأحرار، والفتي من لا يرى لنفسه على أحد منّة، ولا يرى من نفسه استغناء عن

أحد، وقوله كذلك: "البِّر تجارة الأحرار، والتواضع ربحهم"[٥٣]. وإليه إشارة يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨ هـ) من قوله: أبناء الدنيا تخدمهم الإماء والعبيد وأبناء الآخرة يخدمهم الأحرار والأبرار" [٥٤].

ويتصل بالحرية فى منطق الوجدان الصوفي تحذيراتهم الدائمة من إفشاء الأسرار، فلا يحفظ سر الربوبية غير قلب الحر، حتى إذا ما وصل أحدهم إلى مراحل الكشف والمشاهدة قال مع الغزالي: ليس كل سّر يُكشف ويُفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتحكى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار"[٥٥]، وصاغ ابن عربي العبارة شعراً حين قال[٥٦]:

فـافهم فديـتك سـرُ الله فـيك ولا — تظهره فهو عن الأغيار مكنون

وغـرْ عليه وصنـه مـا حييت بـه — فالسرُ ميت بقلب الحر مدفون

ـ ٥ ـ

ومنزلة الأحرار لدى الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ) إنما هي منزلة القُربى والإحسان والتفويض ومطالعة الغيوب وكشف الأسرار..ولولا أن مع المؤمنين نفوساً شهوانية، إذا اطلعوا على مالهم عند مليكهم من الرأفة والمحبة والرحمة والمجد الرفيع، فاستبدوا واجترأوا وأفسدوا سبيلهم ورفضوا العبودية-لكانوا يشرون بذلك"[٥٧]، فكأنما الذى يمنعهم من البشرى بما لدى مليكهم من الرأفة والمحبة والرحمة والمجد الرفيع، هو تلك النفوس الشهوانية، التي ما تلبث أن تعرف حتى تأخذها الغرّة فتستبدّ بها وتجور، فلا تتحقق بالعبودية ولا تقنع بفرائضها كاملة فى غير نقصان. ومن فرائض العبودية ألاّ تقوم فى النفوس

دواعي البطر بملاحظة المنّة، وأن تظل على الدوام تحت مجارى القضاء راضية كيما تبلغ مرفأها الأمين حين تبلغ منازل الأحرار.

ويضرب لنا الحكيم الترمذي مثالاً تقريباً على هذا فيقول فيه: ...ألا ترى من آداب الملوك، كيف يعاملون خدمهم؟!..ترى الخادم يحلّه الملك، من أجل أدبه وحظوه، محل الولد، فيكتم ذلك عنه ويطوى خبره وينقبض له، كي لا يفسد ولا تنقطع عنه هيبته، فإذا أدبّه، وراض نفسه، وطالت صحبته- فوّض إليه أموره وأفشى عنده أسراراً لم يكن يطلعه عليها قبل ذلك. وأبدى له محبته، وأنزله من نفسه منزلة الأحرار، وإنما طوى الله العواقب عن المؤمنين نظراً لهم: كي لا تستبد نفوسهم ولا يأخذها الأشر والبطر بما أعطاهم من منّته.[٥٨]

على أن الحكيم الترمذي الذى اختص- من بين المشايخ الذين اثبتوا الولاية وعبروا عنها بعبارات مختلفة- بالربط بينها وبين نظريته الصوفية، فيما يشير الهجويرى (ت ٤٦٥هـ)[٥٩]، يفرق تفرقة جلية بين رتبتين عظيمتين من مراتب التحقيق هما: رتبة العبيد الأتقياء، ورتبة الأحرار الكرماء. ومن شأن هذه التفرقة أن تقدح فى مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء التي ظهرت فى التصوف، وكان أول من أثارها متصوفة الإمامية بالكوفة- (رباح وكُلَيب) من زهاد الزنادقة، ثم ظهرت بعد ذلك فى كلام متصوفة الشام كأبى سليمان الدارانى (ت ٢١٥هـ)، وأحمد ابن أبى الحوارى (ت ٢٣٠هـ)، وكل هؤلاء كانوا يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة، بمقدار ما تقدح فى الرأى القائل بأن الحكيم الترمذى يذهب هذا المذهب، فينعقد، بما يذهب إليه، في سلك الذين يفضلون الولاية على النبوة[٦٠]

جملة ما يراد لنا إدراكه من وراء هذه التفرقة، إنها تطلعنا فى وضوح على الفروق الفارقة بين رتبة العبيد الأتقياء، ورتبة الأحرار الكرماء، أو بين عقد النبوة وعقد الولاية. فالأنبياء-فيما يقول الترمذى-أخذهم الله من نفوسهم إلي محل النبوة وكشف الغطاء، والأولياء أخذهم الله من نفوسهم إلي محل الولاية وكشف الغطاء. فهؤلاء فى عقدة، وهؤلاء فى عقدة، فلا يأمنون حتي يؤمّنوا. وسائر الخلق، من الموحدين، فى عقدة التوحيد، يتطلعون بقلوبهم إلي ما عنده. وذانك الصنفان (فى عقدتىّ النبوة والولاية) ينجذبون بقلوبهم إليه. فالذين عنده ينالون مما لديه، وعقد قلوبهم هناك. والعامة، من الزهاد والعباد والمتقين والمخلصين، ينالون مما ألقي إليهم فى أرضهم؛ فهم أرضيّون وأولئك عرشيون. هؤلاء نفسيون، وأولئك قدسيون. هؤلاء عبيد النفوس، وأولئك عبيد الجواد الكريم.

وهؤلاء هم الذين قال عنهم عيسى بن مريم، عليه السلام، فى خطبته: "فلا عبيد أتقياء، ولا أحرار كرماء". فالعبيد الأتقياء: عبيد النفوس، لم يفتح لهم الباب فبقوا مع مجاهدة النفس، فهم الأتقياء. والأحرار الكرماء: هم الذين اعتقوا من رقّ النفوس، بما فتح لهم من الملكوت. قال الله تعالي: "وكذلك نُرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين" [٦١]، فهؤلاء أهل اليقين [٦٢].

ولا يلزم من هذا الكلام أن يكون الترمذى ممَّن يفضلون الولاية على النبوة، أو ممَّن يساوون بينهما فى رتبه واحدة، مادام قد أقام الولاية فى عقدة، وأقام النبوة فى عقدة، وجمع بين العقدتين فى رتبة واحدة هى رتبة الأحرار الكرماء؛ من حيث أن الولاية هبةٌ ممنوحة للأحرار المكرمين، كالنبوةُ فى الوهب والفتح والإمداد.

ولا يلزم من هذا أيضاً أن تتساوى إحداهما على الإطلاق مع الأخرى، ناهيك عن تفضيل الولاية عن النبوة، لأن الحرية التي يتمتع بها النبي، على ما وصف، ليست هي هي الحرية التي يتمتع بها الولي في معية الله، وإن كانا - الولي والنبي - يكرعان من معين واحد: هو معين الوهب الذي لا كسب فيه، غير أنهما يفترقان في طريق التأمين الإلهي. فلئن سأل السائل: من أي طريق يؤمنون (أي الأنبياء والأولياء)؟!.. أجاب الترمذي بقوله: "من طريق ما أخبرتك: الأنبياء من طريق الوحي، أورده عليهم فقبلوه بالروح، والأولياء من طريق الحق، أوردهم على قلوبهم فقبلوه بالسكينة والرضى. ولم يقبلوا شيئاً خالف الشريعة" (٦٣).

وعليه، فليس فيما تقدم ما يوحي بمفاضلة الولاية على النبوة، بل فيه ما يوحي بأن مرتبة الأحرار الكرماء هي المرتبة العظمى التي يبلغها الولي من طريق الوهب والاصطفاء. هذا الطريق الذي يتم فيه تحرير النفوس من عالمها الأرضي إلي لحوقها بعالم الملكوت عروجاً روحياً يمثل شوقاً من أشواق الوعي الصوفي الذي لا رغبة فيه للرجعة من مقام الشهود كما عبر عنه ولىّ مسلم عظيم هو "عبد القدوس الجنجوهي" حين قال: "صعد محمد النبي العربي إلي السموات العلى ثم رجع إلي الأرض. قسماً بربي! لو أنني بلغت هذا المقام لما عدت أبداً".. فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود، ولابد للنبي من العودة ليبلغ رسالة ربه، وفي العبارة نرى الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي (٦٤).

* * *

فإذا رأينا ما من شأنه أن يفيد التسوية بين رتبة الأنبياء والأولياء في كلام أهل الله تعالى، أو وجدناه في مصنفاتهم، فلا ينبغي أن نفهم منه مفاضلة الولاية

على النبوة، إلا أن تكون التسوية بين الرتبتين مجازاً لا حقيقة فيها، تلحق الولي بالنبي لحوقاً شرفياً فيه العزة والكرامة، وفيه الحرية التي تطلق رق النفوس من عقابيل السطوات الروحية باختصاص إلهي وعطية ربانية. وإلي هذا النحو أو مثله جرى قلم ابن عربي حين وضع حداً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو ما يسميه بنبوة الاختصاص غير المكتسبة. والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً كما أنه لا يمنحه لمن أراد في مقابلة عوض. أما النوع الثاني، وهو النبوة المكتسبة، فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة كما يصل الصوفية إلي حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحالة الوجد والفناء(٦٥).

وما دام الوليّ يسبح بحرية طليقة في ملكوت العرفان، فهو لن يكون وليّاً على الحقيقة إلاّ في حال تحققه بالوحدة الذاتية مع الله، وفنائه التام فيه، وإدراكه ذوقاً أن الكثرة الوجودية عين الوحدة، واتصافه على الجملة بأوصاف الإنسان الكامل(٦٦).

ومن معاني الحرية في هذا الصدد، أن تتحول النفوس مرتحلة من طينة الأرض إلي عباب السماء، ومن عالم الشهادة إلي عالم الغيب، وأن يكون "الحضور" بين يدى الله، على ديدن الثقة والطمأنينة والتسليم، معصوماً من الغفلة والتعطيل. والقرآن الكريم هو المورد الجامع الآخاذ الذى يهب لقارئه مواهب الحضور والتحرر من أغلال النفوس وعوائقها الخارجية. والساعة التي يكون فيها "الحضور" وتبدو فيها علامات "التحويل" هي الساعة التي تأخذ من معدن النبوة مددها، فيقترب الذى يتذوق فهم كلام الله تعالي على بصيرة وهدى من مشكاة

النبوة، لكأنما كان فضل التنزيل الإلهي ممدوداً بالفهم (- الذوق) من عين الإتباع لسيد الخلق- صلوات الله وسلامه عليه- كما في قوله تعالي: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" (٦٧)

فوحدة الشعور التي تتجلى سِرًا من أسرار القرآن بالمعيّة الإلهية هي في الأصل وحدة شعور بالحقيقة المحمدية، فلا غرابة في شعور الشاعر بوحدة القصد في تجليات القرآن(٦٨)، هذه التجليات التي من شأنها أن تلحق الولي شرفاً بالنبي(٦٩)، وقد قال الرسول - صلوات الله وسلامه عليه-: "من قرأ ثلث القرآن أعطي ثلث النبوة، ومن قرأ ثلثيه أعطي ثلثي النبوة، ومن قرأ القرآن كله أعطي النبوة كلها" (٧٠)

وربما كان المقصد من وراء ذلك، إن جاز لنا أن ندرك مقاصد النبوة على الوجه الذي كانت فيه مقاصدها صاعدة إلي تحقيق فهم وإثارة وعي، هو أن قارئ القرآن يزداد قربة من شرف النبوة بفهمه لمعاني القرآن ومقاصدها، وليس الفهم ها هنا فهماً سكونياً جامداً للمعاني وللمقاصد مجّردة عن لواحقها العملية، بل هو فهم حي متحرك لواقعها في هذه الحياة؛ أعني قدرة التغيير في الواقع بعد التحويل في النفس.

وإنه ما لم تتحول النفس عن ركامها المتراكم الدفين، إلي حياة تتلقّاها من أعلى، ما لم ترتحل من جسد يطويها وكثافة تشملها، فإنها لن تحقق أملها المنشود في الخلاص. ولعل هذا هو بالضبط معنى الحرية- كما عبر عنها الحكيم الترمذي - حين أطلق مرتبة الأحرار الكرماء وصفاً لما يختص به الأنبياء والأولياء

بمقام القرب من الله، وهذا هو الفهم الذي ينبغي لنا أن نفهمه من وراء عباراته في الربط بين الولاية والنبوة، فليس في الأمر كله مفاضلة ولا فيه تسوية إلا أن تكون التسوية شرفية تحمل على المجاز كما تقدم فسبقت إليه الإشارة.

* * *

هذا، وننتقل بعد ذلك إلى المبحث الثاني والذى نقصره على دراسة ابن عربى بين الحرية و الجبرية، لنعالج موقفه من الحرية فى ضوء نظريته فى الوجود وفى الأعيان الثابتة، و لنحاول أن نستخلص آراء ابن عربى فى مقام الحرية، و ترك الحرية، و التحقق بالعبودية المحضة الكاملة، لتكون الحرية - بهذه المثابة- متنافية مع صفة العارف، ذلك الصوفي الكامل المحكوم بوقته، وإنها لصفة يتحققها الصوفية، يرومونها ويتطلعون جميعاً إليها- قبل ابن عربى وبعده- متقدمين و متأخرين، إلا أن ابن عربى -كما سنرى- يمتاز عليهم وفق مذهبه، فى وحدة الوجود، بمثل هذا التحقق الكامل والاسترقاق التام ليجئ معنى الحرية لديه عبوديةً محضة لله تعالى يتصف فيها الإنسان بأوصاف لا تخرج العبد عن الطاعة والاسترقاق لما تعطيه مقومات الحكمة، وتجود به مقتضيات المشيئة الإلهية القابضة على كل ما فى الكون ظاهره وخافيه.. فعلى بركة الله..

ابن عربي بين الحرية والجبرية

تمهيد: (١) مفهوم الحرية وارتباطه عند ابن عربي بنظريته في الأعيان الثابتة- وحدة الوجود والأعيان الثابتة - تحديد معنى وحدة الوجود - وحدة الوجود وتجربة العارف الروحية: أمثلة من تلاميذ الوحدة الشيخ حسن رضوان، وعبد الغني النابلسي. (٢) فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي والجبرية المسيطرة على الوجود بأسره - موقف ابن تيمية منها - الأعيان الثابتة والعلم الإلهي. (٣) حرية الممكن في شيئية ثبوته- شهود الجبر في الاختيار - ليس للحرية وجود عين - المشيئة الإلهية والجبرية. (٤) حرية هي عند ابن عربي أم جبرية ؟!- نوع الجبرية - حرية تبطن جبرية - جبرية ابن عربي امتداد لعقيدة الصوفية في الجبر. (٥) جبر العوام وجبر الخواص - اختلاف المنهج بين المتكلمين والصوفية. (٦) مقام ترك الحرية التحقق بالعبودية المحضة الكاملة. (٧) الحرية تنافي صفة العارف- الصوفي الكامل محكوم بوقته - الوقت في اصطلاح ابن عربي- من آداب العبودية عدم معارضة الوقت - الجبرية وصفة العارف. (٨) إسقاط التدبير وترك التصريف - رفع النسبة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية - الحرية وفاعلية الهمة.

* * *

كان لزاماً علينا قبل بحث الحرية عند ابن عربي، أن نتوسع في مفهومها عند الصوفية بقدر المستطاع، وأن نورد شذور العارفين فيها، وأن نقارن بين أقوال ابن عربي وغيره من الصوفية المتقدمين عليه، لكيلا يأتي هذا المتصوف العظيم في منأى عن تراث الإسلام الروحي، بكل ما تفجر فيه من مشكلات

أثيرت قبله، وصدرت- بالجملة فضلاً عن التفصيل - عنده أو عند غيره من الصوفية، عن تجربة روحية عاشها هؤلاء القوم وتميزوا دوناً عن سواهم بتلك المعاناة الخاصة والمكابدات الداخلية والتجربة الفياضة بلطائف الإشارات.

ولم يكن ابن عربي بعيداً عن هاته الروح فيما عُرف عنه من أذواق ومواجيد، فهو متصوف تتقدم التجربة الروحية لديه على سائر الاعتبارات الفلسفية، إلا أن الفارق بينه وبين السابقين عليه فارق في ضخامة الملكة الذوقية وجلالة التخريج. ومردُّ هذا - ولو فيما نراه نحن - إلى تجربة روحية عاملة وحيّة وفعالة، ولولا وجود هذه التجربة الشعورية الدفينة في أعمق أعماق صاحبها، ما كانت لابن عربي ولا لتلاميذه من بعده، ولا للصوفية أجمعين، تلك الحيرة التي تعتري الباحثين في تراثهم فلا يدركون من أمرها في أي واد عساهم كانوا يهيمون؟!..ولا كانت لهم تلك القدرة الموهوبة والمباركة في جذب القلوب إلى حضرة الجناب الإلهي، فما من قارئ يقرأ ابن عربي على هذا التوصيف- في اعتبار التجربة الروحية شرطاً للتذوق، لأنها شرط كذلك لإدراك حقائق كلامه وفهم مراميها - إلا وينشرح صدره لتلقي فيوضات القربة من الله تعالى، فخميرة أقوال الرجل معجونة بنور الولاية، وإن طرق الطارقون على عقولنا دوماً بالبحث عن مصادرها خارج نطاق المضمون..!!

لم يكن إذن من المناسب أن نفصل ابن عربي، في مشكلة كمشكلة الحرية، عن الصوفية السابقين عليه والمتقدمين. وإذا كانت الحرية في الفكر الإسلامي عموماً ترتبط بسلوك الإنسان وتنزع نزوعاً أخلاقياً وتبحث في الخير والشر والثواب والعقاب تحقيقاً لمبدأ العدالة الإلهية، وكانت من جهة ثانية تتصل

بالقضاء والقدر [٧١]، وكانت تعطي للإنسان الحق في اختيار أفعاله بحيث يتحمل تبعاتها، فما هو الحال في رأي ابن عربي؟ .. وكيف تفهم الحرية في ضوء مذهب وحدة الوجود الذي لا يترك للإنسان حرية ولا فعلاً ولا إرادة، ويكاد يقضي علي الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية [٧٢]، ولم يعد للعبد سوي التحقق بالعبودية الخالصة، حال تحققه بالوحدة الذاتية مع الله ؟! .. ثم ما هو القول في القضاء والقدر اللذان يحكمان مصير العبد ويحددان أفعاله وفق مشيئة إلهية ليس بالإمكان أن يخرج عن مقتضاها فعل الإنسان؟!..

لا شك أن الإجابة علي هذه الأسئلة قد تكشف لنا عن مفهوم الحرية عند ابن عربي، ونحن نحاول بقدر الإمكان أن نجيب عليها، بادئين بنظريته في الأعيان الثابتة:

- ١ -

فمما لا ريب فيه أن مفهوم الحرية يرتبط ارتباطاً مباشراً لدي ابن عربي بنظريته في "الأعيان الثابتة" [٧٣]. والأعيان الثابتة، تقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلي جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات، إذ أن "الرحمة الشاملة، التي بها كان الاستواء علي عرش الربوبية بالاسم "الرحمن"، الموصوف بالمجد والعظمة والكرم - انسحبت جوداً على الممكنات، فأظهرت أعيانها سعيدها وشقيها، رابحها وخاسرها" [٧٤]. معنى هذا، هو أن كل ما في الوجود الظاهر فى أعيان الممكنات إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي، في العلم الإلهي. فهذه الأعيان الثابتة في وجودها العقلي المسلوب عنه صفة الوجود الخارجي، كثيراً ما

يصفها ابن عربي بالمعدومات، أو بالأمور العدمية : فالوجود والعدم الثبوتي نسبتان وإضافتان تطلقان علي العين، وليستا صفتين ترجعان إلي الموجود. فالثبوت أمر وجودي عقلي لا عيني. وابن عربي يقول: إذ ثبت عين الشيء أوانتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه، موجوداً في السوق معدوماً في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلي الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً... وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد.(٧٥)

ومن هنا، نفهم الفرق بين العدم المحض والعدم الإضافي، إذ العدم المحض ليس فيه ثبوت أعيان. وشيئية الثبوت هي حقيقة المعلوم الثابت في حضرة العلم، وقد سميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة (وأشياء ثابتة) لثبوتها في الحضرة العلمية، لم تبرح منها، ولم يظهر في الوجود العيني إلا لوازمها وأحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون. فإن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً. ويسمي هنا باصطلاح المحققين من أهل الله عيناً ثابتة، وباصطلاح الحكماء ماهية، وباصطلاح الأصوليين المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك. وبالجملة : فالأعيان الثابتة والماهيات (والمعلوم المعدوم) إنما هي عبارة عن تعينات الحق الكلية التفصيلية (٧٦).

فهناك فرق، وفرق كبير، بين العدم المحض الذي يتعلق بالمحال، والذي لا يكون فيه ثبوت أعيان، وبين العدم الإضافي الذي هو العدم الإمكاني. وإن ابن عربي ليعجب كل العجب من رؤية الحق في القدم أعياناً حالها العدم، ثم إنه

تعالي إذا أبرزهم إلي وجودهم تميزوا في الأعيان بحدودهم، فإنما كان عجبة من شهود الوحدة - ذوقاً وكشفاً - علي ما هي عليه. فالمعول كله علي القدرة الإلهية وتقدير الحق الذي أكنَّ في علمه جميع الممكنات، فإنها - أي الممكنات- كلها مشهودة للحق تعالي، وإن لم تكن موجودة فما هي مفقودة، فهي في حال عدمها مرئية للحق مسموعة له، ولا يتوقف مؤمن في تصور ذلك، فإن الله على كل شيء قدير.

علي أن المراد بذلك "الشيء" الذي وصف الحق تعالي نفسه بأنه قدير عليه، هو ما تضمَّنه علمه "القديم" من "الأعيان الثابتة" في العدم الذي هو العدم الإضافي أو الإمكاني، وليس المراد به العدم المحض(٧٧)، فالمعدوم عند ابن عربي إنما هو عين ثابتة معدومة: ثابتة في وجودها في علم الله القديم. معدومة، أي مسلوبٌ عنها الوجود الخارجي في زمان ومكان. يقول: "ذلك أن الموجودات ..لها أعيان ثابتة في حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال.."، ومعنى هذا، أن المعدم له وجود عقلي متميز في علم الله. والعدم الإمكاني هو "الثبوت"(٧٨).

* * *

وعلي ضوء نظريته في "الأعيان الثابتة" ندرك قول ابن عربي:

"فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً. فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق. وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك. وإن كان الحكم الحق،

فليس له إلاّ إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك.
فلا تحمد إلاّ نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقي
للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك،
فأنت غذاؤه بالأحكام.وهو غذاؤك بالوجود. [٧٩]

ولربما يكشف لنا هذا النص عن نظرية ابن عربي في وحدة الوجود عموماً، وفي الأعيان الثابتة علي وجه الخصوص، وخضوع الموجودات لهذه الأعيان بغير استثناء موجود من الموجودات، بإعتبار ثبوت الأعيان "قانوناً" مسيطراً علي الوجود بأسره، بكل ما فيه ومن فيه، ولا يستثني منه بالطبع الإنسان؛ حريته واختياره، وإرادته، فهو تحت هذا القانون يتصرف، إن كان له من بعد تصرف أو تصريف، بل كل ما يتصرف فيه إن هو إلا حكم مقضيٌ به من أحكام هذا القانون. فلولا سريان الحق في الموجودات بالصورة- كما يقول ابن عربي- [٨٠]، لما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية (التي هي الأعيان الثابتة) ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلي الحق في وجوده [٨١].

وبطبيعة الحال إنه : لا حرية في مذهب ابن عربي إذا كان هذا هو القانون العام الذي يبني عليه نظريته في الوجود وفي الجبرية، ولا يمكن أن يتصورُ غيره - علي حد تعبير المغفور له الدكتور عفيفي [٨٢]- وقبل أن نأخذ في تحليل النص السابق، يمكننا أن نتساءل: إذا كان الأمر بهذه المثابة فمن الموجود؟.. أهو الحق أم الخلق؟!..

* * *

وللإجابة علي هذا التساؤل لا مناص من تحديد معني وحدة الوجود. وهو لا يتحدد معنا إلا إذا أوكلناه علي تجربة العارف الروحية. فإذا كانت وحدة الوجود تميزت عند ابن عربي بثلاث مراتب رئيسية: أولها مرتبة "الأحدية المطلقة" [٨٣]، وهذه لا قدمَ لمخلوق في معرفتها. وثانيتها وهي مرتبة "الواحدية"، وهي تجليات الذات في مجالي الأسماء والصفات، وثالثتها وهي مرتبة [٨٤]، " شهود الحق في قلب الصوفي في حال الفناء" .

فنحن نجتزئ هذه المرتبة الأخيرة منها لندير عليها مفهوم الوحدة لما يمكن أن يتبيّن لنا فيها من معناها علي الحقيقة، وهو أنها ليست شيئاً أكثر من كونها وليدة فرط إيمان جياش وعاطفة قوية تتمشى مع طبيعة كبار الروحانيين، وإن صاغها ابن عربي بالعقل تارة وبالكشف تارة أخرى [٨٥]؛ ويقول الدكتور عفيفي في الإجابة علي التساؤل السابق: من الموجود .. أهو الحق أم الخلق؟!.. هذه مسألة اعتبارية في نظر ابن عربي [٨٦] .

ولكننا نضيف بأنها ما كان يمكن أن تكون اعتبارية إلا لأنها ترتد إلي تجربة العارف الروحية حين يشهد - كشفاً وذوقاً- إنه متحقق بالوحدة الذاتية مع الله، وهي وحدة يفرضها عليه حال الفناء الصوفي: المنزلة الروحية التي يبلغها العارف حين ينظر بعد التحقق بمقام الجمع إلي الأشياء بالله، فيشهده فيها، بمعني شهودها علي أنها آثار الأسماء والصفات، وهي مظاهرها، فهي خلق بطن فيه الحق، والحق حق بطن فيه الخلق [٨٧]

هنالك في أغوار التجربة الصوفية يشهد العارف أن : "الله تعالي قد جمع الكل وحقق عينه الواحدة، وأبطل كل عين سواها، وأرجع ذلك إلي عينه الواحدة، فقال عز وجل "هو" ، أي الله تعالي : "الأول" أي كل أول به، "والآخر" أي كل آخر ، "والظاهر"، أي كل ظاهر،" والباطن" أي كل باطن، فإن كل عين ظاهرة وكل عين باطنة هي عين الله تعالي لا غير".(٨٨)

وعليه، فحالة شهود الوحدة التي ينغمر بها قلب العارف: الحالة الروحية الكشفية، الحالة الذوقية الشهودية، هي عينها التي ينظر بها نظر العارف فيما هو أمامه من وجود متعدِّد الصفات متكثر النسب والإضافات، وهو من بعد لا ينظر بهذا المنظار العلوي إلا ويري الحق مبطوناً فيه الخلق، والخلق قد بَطن فيه الحق.

فوحدة الوجود إذا نحن نظرنا إليها من حيث كونها وحدة روحية يشهدها قلب العارف في حال الفناء الصوفي، حين تقوم به تلك الرقيقة، اللطيفة ، الذاتية، الحقيّة، المفاضة من جانب الحق تعالي بفيض رحمانيته، نسبنا إليها كل الصدق كله في قوة الإيمان وحرارة العاطفة، وعلمنا أن الوجدان الديني- كما قدّمه المتصوف - إنما هو ذلك الوجدان الغض الطريّ النديّ مطلوقة قيوده من عقابيل السطوات المادية والروحية. وقد تكلم في تلك الحالة، بأجزل عبارة وأطيبها، أحد تلاميذ مدرسة وحدة الوجود، هو الشيخ حسن رضوان، صاحب "روض القلوب المستطاب" (٨٩) فقال:

"... إذا مَنّ الحق تعالي علي عبد من عباده، واصطفاه بصفاء نفسه من كدورة التعلّق بما سواه، وطهّره من جنابات غفلاته ورعونات شهواته حتي أفناه به فيه حق اليقين، وبلغ بذلك مرتبة "جمع الجمع" (٩٠)، وتحققت نفسه بعالمها العلوي الأصلي، قامت به حينئذٍ - رقيقة، لطيفة، ذاتية، حقيّة - مفاضة من جانب الحق تعالي بفيض رحمانيته، ينكشف له بها سرّ سريان الوجود الحق في جميع ذرّات الممكنات، وسرّ تجليات الأسماء والصفات، وظهوره في كل مظهر بحسب استعداده كشفاً إيمانياً، وذوقاً روحانياً، وفيضاً إحسانياً، فيري الحق في الخلق، والخلق بالحق..وهذا هو مشهد كمّل العارفين المحققين" (٩١).

وتلك هي وحدة الوجود في أبسط معانيها وأقربها إلي مضمون الدين الإسلامي، ونسوق مثلاً آخر علي معني الوحدة بهذا المفهوم الذي نحدّده، علي أقل تقدير من حيث ما يتبدّي لنا من وجهة نظر نراها دالة علي وحدة الوجود بمعناها الصوفي العميق (٩٢)، لقد سئل الجنيد يوماً عن :المعرفة بالله..ما هي ؟! فأجاب : "لون الماء لون إنائه" (٩٣)، وتناول هذا المعني أحد شرّاح فصوص الحكم، وأحد تلاميذ ابن عربي، وهو عبد الغني النابلسي (٩٤)، فقال في شرحه علي الفصوص :يعني أن المعرفة بالله هي أن تعرف أنه تعالي مطلق لا صورة له في الحس ولا في العقل والخيال أصلاً. ولكن العارف به هو الذي يكشف

له عما في حسّه وعقله وخياله، فيرى الحق تعالي المطلق، ظاهراً له بحسب استعداده في الحس والعقل والخيال في جميع تلك الصور ظهوراً باعتبار الرائي والمرئي، لأن المرئي على ما هو عليه لم يتغيّر، والرائي يتغير بالأطوار والأحوال، فتتنوّع عليه المعرفة ويختلف عليه تجلي المعروف "الحق" سبحانه على الأبد في الدنيا والآخرة" (٩٥).

من ذلك نرى، أن الوَحْدَة التي يقول بها ابن عربي وتلاميذه، هي وَحْدَة "اعتبارية" بمعنى أنها تتوقف على قوة إدراك العارف الروحية، وتتفاوت قوة وضعفاً في الظهور والتجلي بحسب درجة الاتصال الروحي وإشراق نور الكشف شأنها شأن الإيمان في أبسط معانيه: يزيد أحياناً، وأحياناً أخرى ينقص. فإذا ظهرت للعارفين صورة الحق المطلق في جميع الممكنات، فظهورها اعتباري في نظر الرائي يتفاوت في نسبة "التجلي" بقدر ما يتسع له مواهب الاستعداد. تماماً كما قال ابن عربي: "... فسبحان من بعد وقرب وتعالي ونزل، وعرفه العارفون على قدر ما وهب، وحسبُ كل عارف به ما كسب فكسب، فغاية معرفتنا أنه موجود وأنه الخالق والمعبود، وأنه السيد الصمد المنزّه عن الصاحبة والولد" (٩٦).

ويمضي النابلسي ليتابع شرحه لقول الجنيد السالف فيقول: "فالماء من حيث هو ماء مطلق لا لون له أصلاً ولا صورة له. ومن حيث هو في الأواني المختلفة، فلونه لون الإناء، وصورته صورة الإناء. ويقول النابلسي: ولا تفهم الحلول في هذا المثال، فإن الأواني لها وجود في نفسها مع الماء المتلوّن بألوانها، وليس وجود الأواني تابعاً لوجود الماء بحيث يكون صادراً عنه، بل كل واحد

من "الماء" و "الأواني" موجود بوجود بوجود آخر مستقل. والله تعالي هو الموجود الحق بوجود مستقل يستحيل عقلاً وشرعاً أن يكون معه شيء آخر غيره، من محسوس أو معقول أو موهوم، موجود أيضاً مثله بوجود آخر مستقل، غير تابع له تعالي في الإيجاد حتى يلزم ما يفهم القاصر من الحلول[٩٧]، في هذا المثال، ويعني به المثال الذي ضربه الجنيد تشبيهاً للمعرفة بالله تعالي.. كيف هي؟!.

ومعنى ذلك أن "الحلول"يحصل من"موجود" في "موجود"، أما "الوحدة الوجودية" فتحصل من "موجود" علي الحقيقة في "معدوم" علي الحقيقة، لا .. بل عين "المعدوم" هو عين "الموجود"، فالمعدوم في ذاته لا شيء، ومن لا وجود لذاته في ذاته، فحكمه حكم العدم، والوجود المعدوم لا وجود لذاته من ذاته، فهو على التحقيق لا شيء .. أما "الموجود" فهو الذي يشتمل معاني الوجود الذاتي، بل سائر الموجودات من آثاره، فهو وحده الوجود الحق الذي يتضمن معاني الإنفراد، ويتطلب تجريداً عن كل اللواحق والصور المعدومة حتى يصل المتجرّد إلي أسمى معنى روحاني يصل إليه : "ألا ترى أن كل عقد من الأعداد إذا ضُرب في نفسه- أعطى جميع ما في ذاته هكذا (١ × ١ = ١)، وذلك موقف أهل التحقيق، الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إن شئت قلت: "وحدة الوجود وكثرة الثبوت"[٩٨]، وهو معنى الإنفراد: "مفرّد فيه توحيد مجرّد"[٩٩].

ومعنى الإنفراد هنا، هو ذلك المعنى الذي يعني "الوَحْدَة" (بفتح الواو وتسكين الحاء وفتح الدال)[١٠٠]، فأنت تقول رأيته "وَحْدَه" أي مُنفرداً، إذا نصَبته علي الظرف، أما إذا نصبته على المصدر في كل حال، وهو المقصود بمعني الوحدة هنا، أمكنك أن تقول "أوْحَدته" برؤيتي "إيجاداً" أي لم أره غيره، ومن ثم، اشتقت "الوَحْدَة" من هذا الموطن اللغوي الذي يدل قلباً وقالباً على تشريح قواعد المضمون، مع عدم رؤية الغير بإطلاق، لإنفراد الموجود الحق بالوجود، وما سواه عدم، أو في حكم العدم إذا لزم القياس.

ولنتابع رأي النابلسي في استبعاد فكرة الحلول عن إشارة الجنيد السابقة في المعرفة "لون الماء لون إنائه" لنراه يقول: "فإن الماء حلّ في الإناء، لأن الإناء له وجود مستقل ليس صادراً عن توُجه قدرة الماء، ولأجل هذا، ثبت الحلول في كون الماء في الإناء. وأما جميع المخلوقات الصادرة عن قدرة الله تعالي، وتوجه أمره القديم الواحد سبحانه، فإنها لا وجود لها من نفسها أصلاً، وإلا لاستغنت عن الله تعالي وقامت بنفسها و بطل وصف القيومية لله تعالي، وذلك ممتنع لثبوت القيومية له تعالي في الشرع"[١٠١].

والنابلسي يطرق كثيراً على هذه الفكرة ليؤكدها تماماً، حين يرى أنه تعالي كما أنه خالق لكل شيء، فهو قيُّوم علي كل شيء، فكل شيء لولا توجُّه أمر الله تعالي عليه في كل طرفة عين بالإيجاد ما وجد، فكل شيء موجود بإيجاد الله تعالي له على الدوام في الكليات والجزئيات. والأشياء كلها في أنفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالي لها معدومة بالعدم الأصلي، لا وجود لها، ولا هي شمّت رائحة الوجود أصلاً. ثم إنك إذا اعتبرتها كذلك معدومة بالعدم الأصلي،

وأردت أن تعرف كيف أوجدها الله تعالي، فاعتبر أنها أواني مقدرة مختلفة، وأن وجود الحق تعالي الواحد المطلق بإطلاقه الحقيقي ظهر في تلك الأواني المعدومة المقدّرة، فكان لونه لونها وصورته صورتها، من غير أن يحلّ هو فيها، لأن الوجود لا يحل في العدم، ومن غير أن يتحد معها أيضاً، فأين الحادث ممّن له وصف القدم؟!..ولكن شدّة القرب بينهما أوجبت الإلتباس علي عقول الناس، فهلك بالجهل منهم كثيرون، وحار كثيرون فتوقفوا، ولم يهتدوا، وتحقق كثيرون .. ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" (١٠٢).

هنا ما يذكره النابلسي من تفسيره لمقولة "الجنيد" في ضوء مذهب وحدة الوجود، وكلامه كله يؤكد ما كنا ذهبنا إليه من أن ابن عربي وتلاميذه يعتمدون الوحدة الروحية قياساً إلي "العارف" من جهة اعتبارية، لكأنما يجيء إدراك مفهوم الوحدة على الحقيقة معلقاً علي تجربة المتصوف الروحية. فالصوفي هو الذي يتجلى له إدراك وحدة الوجود ..

وكلمة "يتجلى" تعني في اللغة التكشُف، فإنا نقول: "تجلىّ" الشيء أي تكشف، والتكشف إنما هو حال وارد قبل أن يكون كسباً ذاتياً وجهداً نظرياً، فهو هنا من المواهب والعطايا الربانية..

فالصوفي الذي يتذوق، والصوفي الذى يعاني ويدرك بالذوق والبصيرة النافذة، ولا شيء غير الذوق والبصيرة النافذة، يتمكّن بهما لإدراك وحدة الوجود على حقيقتها. فالحق خلق بهذا الوجه (من حيث الصفة) التى يتوجب معها الاعتبار، وليس خلقاً بهذا الوجه(من حيث الذات). فوجب من

ثم الإنكار. ومن يدرى هنا، لم تخذل بصيرته. وليس يدريه إلا من له بصر، أى ذوق. فالبصر والبصيرة الذوّاقة، ربما كان استخدام ابن عربي لهما على سبيل الترادف، تماماً كما يستخدم كلمة «الفهم» مرادفة لكلمة الذوق أو الكشف الصوفي، ولذلك يقول: "فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا" [١٠٣]، فهو يرى أن الفهم (أي الذوق) وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شيء، وكيف كانت الغاية التي يتجه إليها كل شيء فإن غاية الوجود هي أن يوجد، والرحمة الإلهية هي الموصلة إلي ذلك الوجود [١٠٤]، وبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الوجود وظهور كل ما يظهر فيه بحسب طبيعة الوجود ذاتها [١٠٥]. وفي الفصوص يقول ابن عربي: "إن الحق المنزّه هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة" [١٠٦].

ولما كان الصوفي هو الذى يعوّل عليه مثل هذا الإدراك بعد التذوق الذى يعاني طريقه، وبعد تنقية الدخائل الجوانية وتنحية العلائق والعقبات التي تعوق مسيرته الروحية، كما تقف حجر عثرة في سبيله المقصود، وأهمها «النظر العقلي» الذى وصفه ابن عربي بأنه من الحواجز العائقة عن المعرفة الشهودية، وأن العقل أفقر خلق الله لأنه خلف باب الفكر مطروح، وأن العقول قيود ما يثق بها الواثقون إلا خسروا [١٠٧]، وذلك لما تتصف به من اعتراض ونقد وشك وتحليل وإنكار ورفض...إلي آخر محاولات العقل المعروفة في الوصول إلي الحقيقة ومناطحة الغيب، وفي كل محاولة يرتد فيها مدحوراً منكوصاً، ولا يصل إلي شيء منها وهو في مأمن من الخطأ وعصمة من الذلل

والانحراف .. فلما كان الصوفي هو وحده الذى يستشرف مطالع الوحدة بثاقب شفافيته من وراء الغيب، وبعيداً عن أحجبة العقول، فقد جاز للصوفي وحده كذلك أن يدرك معنى الوحدة الوجودية دوناً عن غيره من المحجوبين :

يدركها الصوفي الحر الطليق من قيود النظر والمنطق وكثافة المحسوس، يدركها العارف: "المُكَمِّل المعرفة حين يعلم أن فيه من يطلب مشاهدة ربه ومعرفته الفكرية والشهودية" [١٠٨]، يدركها الصوفي ولا يدركها الباحث في التصوف، ولو كان قرأ كل ما كتبه الصوفية ما دام بمعزل عن عطايا الكشف الذوقي والتجربة المعاشة والحياة المخضلة بفاعلية المعاناة، ويدركها الذوق ولا يدركها العقل، ويفهم وحدة الوجود ذلك الذى كان تجرُّد عن العلائق ولا يفهمها العقل المقيد بقيود الواقع الحسي المادي الغليظ. وربما كان "برتراندرسل Bertrand Russell" قد أصاب حين أراد تحليل الأحوال الصوفية، فجمع خصائص التصوف الفلسفية في أربع خصائص تتميز بها فلسفة التصوف التى تقوم على الإدراك مباشراً وبغير مقدمات مفروضة، ويرفض فيها أصحابها التحليل، لأنه يمزّق كيان الحقيقة فيفسده [١٠٩].

وكان من بين هذه الخصائص، خاصية هامة، هي الاعتقاد في الوحدة الوجودية، ورفض التضاد ورفض القسمة أياً كانت صورهما، لأن الصوفي من حيث هو صوفي لم يزل يتصوّر العالم من حيث هو كلٌ واحدٌ [١١٠]".

يوحّد الصوفي الكون كله في كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا التحليل، فوهم الحواس هو الذى يحملنا على الظن بأننا نعيش في عالم من

كثرة، فأجناس كثيرة وأنواع متباينة ثم أفراد لا يحصيها العد، فنتوهم أن كل كائن من الكائنات وحدة قائمة بذاتها، ترتبط مع سواها بعلاقات مختلفة، ولكن الصوفي برؤيته النافذة إلي ما تخفيه الظواهر، لا يلبث أن يرى حقيقة واحدة لا تعدُد فيها وإن اختلفت تجلياتها(١١١). وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوي في فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ما عداها، وتلك هي "بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها": تتحول المعرفة العقلية عندهم إلي شعور وجداني، ولا تبقى ولا تثبت -كما هي الحال عند الفلاسفة الخلص- معرفة نظرية مجردة من العمل والعبادة وعلوم التسليك، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلي الشعور، ويحاولون أن يحسُوها- كإحساس المرء بالكائنات التي يتعلّق بها الحب ويشهد عليها الجمال(١١٢).

ومن شأن هذا الشعور أن يُعلي منها كل ما هو هابط سطحي، ثم يرقّي حواشيها ويرفع تناقضها الذي يحكم به العقل ويهذّب غلظتها ويمضي بها إلي وحدة واحدة وفق ذلك الشعور، يجيء العقل -من بعدُ- شارحاً لها ومُفسّراً لغوامضها وملابساتها بعد أن كان اتخذها هدفاً، ولم يزل المرء يتفيَ فيها سلامة النفس وسلامة الضمير.

وغني عن البيان، أن الوحدة عند ابن عربي، ليست وحدة مادية، لأن الوحدة المادية تقول إنه: لا يوجد شيء إلي جانب المجموع الكلي للأشياء المتناهية: الشموس، والأنهار، والنجوم، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولما كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، وكانت "وحدة الوجود" هي النظرية التي تقول: إن الله والعالم متحدان في هوية واحدة، فهي - بلا شك -

نظرية الإتحاد.. وذلك هو موقف الذين يخلطون بين "المبدأ" و "ظواهر الوجود"، ويعتبرون الله هو العالم أو العالم هو الله. وليس هذا بالموقف الذي يستند عليه الأولياء والعارفون في إدراكهم لوحدة الوجود.

وغني عن البيان - مرة ثانية - أن الوحدة عند ابن عربي وحدةٌ روحيةٌ كأكمل ما تكون الروح في صميمها كُلاً كاملاً لا يقبل التفرقة والانقسام، ومجمل كتاباته الفلسفية قائمة على إدراك منظور وحدة الوجود، الأمر الذى أعطى منحى جديداً وفهماً أعمق للروحانية عند الصوفية(١١٣).

- ٢ -

نعود-بعد تحديدنا لفكرة وحدة الوجود عند ابن عربي، وتعويلنا على إدراك العارف لها- إلي ما كُنا بصدده من تبيان فكرة الأعيان الثابتة التى توضح لنا مفهوم الحرية فلنرجع إلي قوله في الفصوص: "فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك"، لنرى شرّاح الفصوص اتفقوا على أن مسألة الوجود: الحق أم الخلق؟، إنما هي عند ابن عربي مسألة اعتبارية.

فهي مسألة اعتبارية من جهة أنك إذا قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك، كان الحكم لك- من حيث الصورة- في هذا الوجود، لأنك تعيّنه وتعطيه صفاته، فإن التعيُّن -كما قال القاشاني-هو الذى سوّغ نسبة الوجود الخاص الإضافي إليك(١١٤).

وقد يسمى ابن عربى هذا بتوحيد الحال[115]، وتوحيد الحال، أن يكون الحق نعتك؛ فيكون هو لا أنت فى أنت، كما فى قوله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"[116]. فأثبت لك الرمى بكون الحكم فى رأى العين لك، ونفاه عنك، بكونك فى أنت لا أنت. قال: "ومحّض لله، فإنه عين كونك وعين سمعك وبصرك ويدك: فالعين له والحكم لك"[117].

هذا، وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً، كان الحكم لك أيضاً، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك، على المعنى الذى تكون عيْنك فيه على ما هى عليه، فأنت ها هنا الموجود بالحقيقة بوجود إفاضة الحق عليك، من حيث أنه أوجدك به فى الخارج، وأنت موجود فى عالم الغيب (وجوداً ثبوتياً) بوجود علمى هو وجود عينك الأزلى[118]. بيد أنه فى هذه الحالة لا تحمدُ إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك؛ فأما حمد النفس، فلأنه صادر من اقتضاء عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الأمر على ما هو عليه، أى إذا تحقق العارف-كشفاً- فى عباب التجربة أن عينه الثابتة فى عالم الغيب، إنما هى صورة شأن من الشئون الإلهية الأزلية، فمدح النفس فى هذه الحالة من كمال المعرفة بحقيقة الأمر الإلهى كما هو عليه. أما ذم النفس، فلأنه من دواعى النقص وكثافة الحجاب وعدم التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق.

هذا بالنسبة لمدح النفس أو ذمّها، إذا ما كان للإنسان وجود، وكان الحكم له. فماذا عن الحق؟!..يجيب ابن عربى بقوله: "وما يبقى للحق إلاّ حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك"[119]، فما على الإنسان - من ثم- إلا أن يحمد الحق دائماً، لأن الوجود ليس إلاّ له فى الحقيقة أزلاً وأبداً. والوجود الإلهى ليس هو

الحكم، لأن هذا الحكم إنما هو صورة عين العبد حين كان الحق يعلمها، وهي شأن من شئونه، يظهرها من الثبوت إلى الوجود بعد العلم. والحكم ما هو في العبد أزلاً من حيث إنه حقيقة من حقائق الجمع الإلهي، أي من حقائق العلم الإلهي الأزلي، الذي هو في الحقيقة الكشفية صورة من معلوماته الأزلية وشئونه الأبدية.

ولما كان الخلق لا وجود له إلا من حيث سريان الحق فيه بالصورة، ولما كان الحق الظاهر بصورة الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها، قال ابن عربي :«فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود»: غذاؤه بالأحكام، ناظر إلى أن الوجود للحق ظهر في مرآة العبد. وغذاؤك بالوجود، ناظر إلى أن الموجود للخلق، لكنه ظهر في مرآة الحق (١٢٠).

فما كنت غذاءه بالأحكام إلا لأن الوجود الحق إنما يظهر بصورة أحكام عينك الثابتة في علمه الأزلي، وثبوتها دليل بطونها فيه وخفائها في علمه. فالحق قد تغذى بصورة عينك الثابتة وجوده الذي ظهر. وهذا الوجود الذي ظهر ليس هو وجود "الذات الأحدية" بحال، ولكنه وجود الأسماء والصفات الإلهية التي لا تتناهى تجلياتها في أعيان الممكنات (١٢١)، ثم إنه ما صار هو غذاؤك بالوجود إلا لأنك تظهر بوجوده، ووجوده هو يخفى في صورة عينك الظاهرة (١٢٢).

* * *

وربما كانت هذه النقطة (الأعيان الثابتة) هى التى كال فيها ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) هجوماً عنيفاً على ابن عربى، فجرّده تماماً من أخص خصائصه: الكشف والتجربة وتذوق الخبرة الروحية الخاصة. فابن عربى - فى نظر ابن تيمية - يدّعى أن الحق يفتذى بالخلق، لأن وجود الأعيان معتمدٌ بالأعيان الثابتة فى العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان، فوجود الأعيان هو نفس وجود الحق وعينه. ويزعم ابن عربى - كما يصوّر ابن تيمية مقالته - أن هذا هو سر القدر، لأن الماهيات لاتقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها، فهى التى أحسنت وأساءت، وحمدت وذمّت، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه فى حال العدم [١٢٣].

على إننا إذا نحن أخذنا عبارات ابن تيمية على غلأتها، وجردناها عن مقتضى الفهم الذوقى، كانت وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية صرفة، تستلزم أن يطاف بخلد الناس فيها، حق الاعتقاد أو باطله، فى الكلاب والخنازير والكفار والنجاسات والأقذار وكل خبيث وكل ملعون- على ما وصف ابن تيمية [١٢٤] - وأطال فيه الوصف، الأمر الذى لا يفسح مجالاً للنظرة التى ينظر بها الصوفى إلي الوحدة بعين التحقيق. وعبارة "سر القدر" التى ذكرها ابن تيمية، هى لب لباب فكرة الأعيان الثابتة كما يتكلم عنها ابن عربى.

ولكن ابن عربى حين يتكلم عن "الأعيان الثابتة" يتكلم عنها كما لو كانت تمثل مرحلة من مراحل تطور "الحق" ("المطلق" - كما يسميه هيجل) [١٢٥]، وهو فى طريقه إلي الظهور والتجلى فى أعيان الموجودات. فإن "الحق" يمرُ فى طريقه إلي الظهور بمرحلتين، الأولي: مرحلة "الفيض الأقدس"، وهى تجلى

الحق فى نفسه لنفسه فى صور أعيان الممكنات، وهى الصور المعقولة التى لها وجود غيبىّ وليس لها وجود عينى (وهى الأعيان الثابتة). هذه هى أول تعين من درجات التعيّن فى طبيعة الوجود المطلق. والمرحلة الثانية: هي "الفيض المقدس" أو "التجلي الوجودي"، وهو خروج الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلي العالم المحسوس، أو خروج ما هو بالقوة إلي ما هو بالفعل، وظهور الموجودات الخارجية علي نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي، فليس فى الوجود شئ يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته، وهذا هو سر القدر[(126)].

وبعبارة أقرب إلي تصوف ابن عربي لا فلسفته، يمكن القول أن هذه الأعيان الثابتة، موجودة في علم الله القديم، ولا تتعلق قدرة الله إلا بشيء موجود في علمه تعالي، لقوله تعالي إن الله علي كل شيء قدير، أي قدير علي شيء تضمّنه علمه القديم فإن ما لم يتضمنه علمه، فليس هو بشيء. فإن الله قد نفي قدرته على ما ليس بشيء مما لم يتضمّنه علمه القديم. والمعني من وراء ذلك هو أن: "لا شيء" لا يقبل الشيئية، إذ لو قبلها ما كانت حقيقة لا شيء، ولا يخرج معلوم قط عن حقيقته، فلا شئ محكوم عليه بأنه لا شيء أبدا، وما هو شيء محكوم عليه بأنه شئ أبدا[(127)].

وعلى ما تقدم، يمكننا إذا تصوّرنا الأعيان الثابتة معلومة بتلك الكيفية في علم الله القديم، أن نقول إن ابن تيمية لم يكن محقاً فيما أطلقه علي ابن عربي، ولم تكن لديه الفروق الواضحة بين مراحل ظهور الحق وتجلياته، من الفيض

الأقدس إلى الفيض المقدس، فهذا وذاك يتضمن علم الله بسر القدر. وإنه لما توجه بالنقد إلى ابن عربي لم يكن يدرك من وحدة الوجود أسرارها الذوقية.

جاء ابن تيمية بعد أن عرض لنا فكرة الأعيان الثابتة فقال معلقاً على فهمه من كلام ابن عربي: "..فتدبر كلامه كيف انتظم شيئين: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لمخلوقاته، فهو منكرٌ للرب الذي خلق، فلا يقرُ برب ولا بخلق، ومنكر لرب العالمين، فلا ربَ ولا عالمون مربوبون، إذ ليس إلاَ أعيان ثابتة ووجود قائم بها، فلا الأعيان مربوبة ولا الوجود مربوب، ولا الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق. وهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمجلي والمتجلي،لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق".[١٢٨]

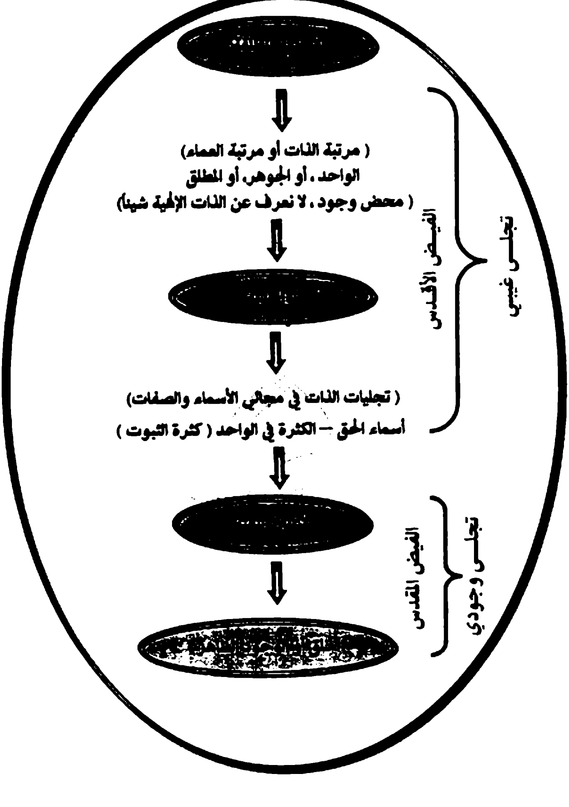
وباستثناء الجملة الأخيرة من النص المذكور، فليس ما يقوله ابن تيمية هو الصواب الذي ذهب إليه ابن عربي فيما قرره عن الأعيان الثابتة، وفيما سماه بسر القدر، فإن الذي ينكره ابن تيمية هو في عرف أصحاب وحدة الوجود ضربٌ من التوحيد الوجودي، بوصفه يبرز فكرة "الألوهية" ويضعها في نطاقها الخاص، من حيث وحدتها المطلقة وكمالها اللانهائي، ثم من جهة أخرى: الدفاع عن هذه "الألوهية" ذاتها من حيث هي الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والمحبة.

وهذا التوحيد الوجودي، هو الذي دعى أصحاب وحدة الوجود وفي مقدمتهم ابن عربي، إلى تقرير القول بأن "التوحيد الألوهي" لا يصح إلا على أساس "التوحيد الوجودي".. إذ كل ثنائية أو كثرة في مستوى الوجود هي في

الحقيقة ثنائية أو كثرة في مستوى اللاهوت، وهذه الكثرة ترتفع في دائرة الوجود المطلق، لأن ميدانها الثبوت. والثبوت - كما تقدم - كل ما هو ثابت بالوجود المطلق أو عنه. فالكثرة الثبوتية (= كثرة الموجودات) هي مظاهر الوحدة الوجودية (= وحدة الوجود المطلق). والوحدة الوجودية هي الظاهرة في الكثرة الثبوتية.

ووحدة الوجود المطلق هو الذي يصح حمله فقط علي الحق، وبالتالي كان وجوده واحداً ووحيداً. فالقول بتعدد الوجود أو كثرته في دائرة المطلق، هو كالقول بتعدد الإله أو كثرته في دائرة اللاهوت، فكلاهما شرك مذموم يجب التنزّه عنه أصلاً بل الشرك في مستوى الوجود المطلق، أدق وأخطر من الشرك في مستوى اللاهوت المقدس، لأن الشرك الأول شرك عقليّ خفيٌ، والشرك الثاني دينيٌ[١٢٩].

وعليه، فليس فيما يقوله ابن تيمية من أن ابن عربي ينكر وجود الحق، وينكر خلقه لمخلوقاته، ولا يقرّ برب ولا بخلق، فلا ربٌ ولا عالمون مربوبون، ليس هذا صواباً بالمرة. فالأمر كله تجليات ظهرت في أعيان الموجودات مردّها إلي علم الحق. ففي علم الحق، Logoi ، كل الأشياء ثابتة، ومن أجل ذلك، فالحق يعرف كل الأشياء قبل وجودها، لأنها موجودة فيه أو به[١٣٠]، ويمكننا أن نستخدم الشكل التوضيحي الآتي، لتسلسل فيض (= تجليات بتعبير ابن عربي) الموجودات عن الحق:



راجع هذا الشكل التوضيحي

فبمقتضى هذا الشكل السابق نحن لا ندرك عن مرتبة الأحدية المطلقة أو العماء، من حيث هي، شيئاً. أما في مرتبة الواحدية ندرك الفرق بين الإله والمألوه، والخالق والمخلوق، والمطلق والنسبي، والحق والخلق. والصلة بين المرتبة الأولي (الأحدية أو الأحادية)، والمرتبة الثانية (الواحدية) أشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ولكنه خروج لما بالقوة إلي ما بالفعل غير محدود بزمان، إذ لا أول له ولا نهاية. بل التجلي الإلهي عملية أزلية أبدية أو عملية خلق مستمر[١٣١]، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته علي صفحة الوجود. وهذه المعرفة لا يمكن أن تتسنى لأحد إلا للصوفى الذى يدرك وحدة الوجود حين يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق اتصاله به، ويتحقق بوحدته الذاتية معه. في قلب الصوفى الذى يشهد الحق تمحى الكثرة وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهى في اللامتناهى، وفى عين تلك الحالة تذوب الثنائية برمتها حيث لا يرى العارف لنفسه ولا للعالم الخارجي وجوداً، لتحل مكانها تجليات الوحدة الوجودية كما تتراءى شهوداً لقلب الصوفي[١٣٢].

* * *

أما فكرة الأعيان الثابتة، فهي فكرة تتمحور حول علم الله تعالي، فإن الله لم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجدد الأشياء. فإذا نحن قلنا: إذا كان العالم كله موجوداً في علم الحق، فماذا استفاد العالم حين ظهر من الثبوت إلي الوجود؟! كان الجواب هو: أن العالم استفاد ببروزه إلي عالم الشهادة علماً بنفسه لم يكن عنده، لا أنه استفاد حالة لم يكن عليها. فالأمور كلها لما كانت لم تزل معلومة للحق تعالي في مراتبها بتعداد صورها، فلابد من فارق يفرّق بين علمها بنفسها، وعلم الحق تعالي بها، وهو أن الحق يدرك جميع الممكنات في حال عدمها

ووجودها وتنوعات الأحوال عليها. والممكنات لا تدرك نفسها ولا وجودها ولا تنوعات الأحوال عليها، فلما كشف لها عن شهود نفسها وهي في العدم، أدركت تنوعات الأحوال عليها في خيالها، فما أوجد الله الأعيان إلا ليكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئاً بعد شيء على التتالي والتتابع..." [١٢٢]

نستخلص من هذا أن الفرق واضح بين كون العالم معلوماً لله، وبين كونه استفاد علماً بنفسه لم يكن عنده. ففي الحالة الأولي: إدراك الحق لجميع الممكنات في حال عدمها، ووجودها في علمه وتنوعات الأحوال عليها. وفي الحالة الثانية: بروز العالم من علم الله الغيبي إلي الوجود العيني، وهو المراد بظهور الأسماء والصفات علي صفحة الوجود، خلقاً مستمراً تتكشف فيه لأعيان الممكنات تنوعات الأحوال عليها شيئاً بعد شيء على التوالي والتتابع.

وهنا نصل إلي النقطة الجوهرية في البحث كله، وهي الجبرية التي لا تفارق قط منهب ابن عربي وفق نظريته في الوجود وفي الأعيان الثابتة. فإن الله تعالي قد علم الأمور كما هي عليه بعلم تفصيلي، ولم يتجدد له علم- كما تقدم - عند تجدد الأشياء وظهورها من حال العدم الثبوتي إلي عالم الشهادة والوجود، فإذا كانت كل عين من الأعيان الثابتة تنطوي علي محمولاتها وصفاتها واستعداداتها، وكانت كل عين من الأعيان تحوى علي مالا نهاية له من الخصائص والصفات الذاتية المميزة لها عن غيرها من جنسها، فيلزمنا - من أجل هذا - التساؤل عما يمكن أن يكون فيه العلم الإلهي حائلاً دون أن تتحقق للموجودات حريتها، بحيث نقول إنه يسفر عن منهب ابن عربي جبرية عنيفة طاغية؟!..

وللإجابة على مثل هذا التساؤل ينبغي أن ننظر في أقوال ابن عربي هذه: ·الحرُ حرُ وإن مسّه الضرُ، والعبد عبدٌ ولو مشى على الضُر... ما في الوجود حرُ دون تقييد. ·فالكل عبيد من تقيدّ بطلب الحقوق فهو مخلوق... العبودية فينا حقيقة، والحرية فينا لا تعطيها الطريقة، أين الحرية مع الطلب.·[١٣٤].

أو يقول: "إذا وقف الممكن مع عينه كان حرًا لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً، فليس لنا مقام في الحرية المطلقة"[١٣٥]، ويصرح في أكثر من موضع: "أن كل مخلوق مجبور، فكيف يحيط بالحقيقة محصور"[١٣٦].

هذا ما يقول به ابن عربي ويؤكد عليه، وهو يعني أن الممكن في شيئية ثبوته حرُ، وهو المراد بوقوف الممكن مع عينه فيكون حراً لا عبودية فيه، فإذا خرج من عندية الحق فقد حريته، وخضع لجبرية استعداده الأزلي، فلكأنما كان الإنسان حراً وكان مجبوراً في آن واحد: حرُ في قبضة الحق، ومجبور لخصائصه واستعداداته السابقة[١٣٧]، وأغلب الظن أن هذه الحرية التي تكون في قبضة الحق تشبه حرية الأرواح التي تكلم فيها الصوفية جميعاً، وهو ما يعرف لدى الحكيم الترمذي بـ "الاستنطاق للذرية"[١٣٨]، يوم أن صدر ميثاق الوحدة، وهو أن الله حينما قسم الحظوظ يوم المقادير، استخرج ذرية آدم من الأصلاب وأستنطقهم، كما في الآية الكريمة (آية العهد) من سورة الأعراف: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين"[١٣٩].

يقـول الجنـيد: "فمـن كـان وكـيف كـان قـبل أن يكـون، وهـل أجابـت إلا الأرواح الطاهـرة العذبة المقدسـة، بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد يذهب هو [١٤٠]، وهو أن يذهب كما لم يكن، ويتلاشى وتنمحي أوصافه، وتبقى أوصاف الحق كما لم يزل على معنى قوله صرت سمعه وبصره، ويده، ورجله، وقلبه، يسمع به، ويبصر به ويأخذ به ويعقل به" [١٤١].

ففـي مخاطبة الله للأرواح : ألسـت بـربكم؟!.. قـالوا: بـلى شـهدنا، ما يفـيد معنى الحرية، إذ لولا الحرية لما كانت الإجابة. فالشهادة هنا إقرارٌ بالوحدانية في عالم الوجـود الإلهي - أو بتعبير ابـن عـربى فـي الأعيان الثابتة - كانت ميثاقاً أخذه الله على عباده منذ أن كانوا في عالم الذر. قال القشيرى في تفسير الآية: ويقـال: "تجلى الله لقوم فتولى تعريفهم فقالوا: بلى عن حاصل يقين، وتفرّد عن آخرين، فأثبتهم في أوطان الجحد فقالوا: بلى عن ظن وتخمين" [١٤٢].

ففـي مثل هـذا الموطن يمكن أن تكون الأرواح حرة في قبضة الحق، وهو المراد بقـول ابن عربي: إذا وقـف الممكـن مـع عينه كـان حـراً. لكن الثابت لديه أيضـاً أنه يفسـر الحرية فـي ضـوء المعنى الذى تقدّم من عبارات الجنيد السابقة، ويـزيد عليه حـين يعتبرها حالاً تزال فيه صفة العبد بصفة الحق، ويثبت الحرية للعبد فـي هـذا الموطـن، غير أنـها حـرية مَنْ قـام الحـق بـه فـي جـميع صـفاته.. ويقـول: "أعلم أن الحـرية عـند الطائفـة، الاسـترقاق بالكلية مـن جـميع الوجـوه، فـتكون حُـراً عن كل ما سـوى الله، وهـى عـندنا إزالة صـفة العـبد بصـفة الحق، وذلك إذا كـان الحـق سـمعه وبصـره وجـميع قـواه، وما هـو عبدٌ إلا بـهذه الصفات

التى أذهبها الحق بوجوده مع ثبوت عين هذا الشخص، والحق لا يكون مملوكاً، فكان هذا المحل حرًا إذ لا معنى له من عينه ما لم يكن موصوفاً بهذه الصفات وهى الحق عينها لا صفات الحق عينها، فثبت عين الشخص بوجود الضمير فى قوله: كنت سمعه، فهذه الهاء عينه والصفة عين الحق لا عينه (أى لا عين العبد)، فثبتت الحرية لهذا الشخص" (١٤٣) .

بيد أن هذه الحرية التى يتصف بها العبد صوريه موهومة. ففى الحقيقة ليس للحرية وجود عين فى مذهب ابن عربى، :لكن حقيقة الحرية فى غنى الذات عن العالمين مع ظهور العالم عنه لذاته لا لأمر آخر، فهو(أى الله) غنى عن العالمين، فهو حر والعالم مفتقر إليه، فالعالم عبيدٌ فلا حرية لهم أبداً. (١٤٤) ، وهو المراد بقوله، إذا وقف الممكن مع استعداداته كان عبداً فقيراً ، فليس لنا مقام فى الحرية المطلقة. وعليه، فالأمر كله جبر يشهده العارف فعلاً للحق من خلال قواه..

ولما كانت كل عين من الأعيان الثابتة تحمل خصائصها واستعداداتها الذاتية أزلاً، وقد علمها الحق تعالى بعلم تفصيلى، فلم يبقَ للعلم الإلهى أن يكون سبباً فى تكوين محمولات هذه الأعيان وصفاتها، والإمكان الحق سبب شقاء وسعادة ما سوف يحدث للكائنات الوجودية. بل علمهُ تابعٌ لها، ولما أعطته من ذاتها. (١٤٥) .

فحقيقة الحق السارية فى الأشخاص حتى ليقال : زيدٌ، وعمرو، وهذا الفرس، وهذا الحجر، وهذه الشجرة، هذا كله أعطاه استعداد أعيان الممكنات، فاستدلت بآثارها فى الوجود على ما هى عليه من الحقائق فى ذاتها، كما

استدللت بآثار الأسماء في الوجود على الأسماء الإلهية.. وما للمسمى عين يقع عليها الإدراك(١٤٦).

معنى ذلك، أن العبد يحكم باستعداده الأزلي على نفسه بنفسه، وهو مسؤول من هذه الجهة عمّا يصدر عنه من أفعال، لأنه خاضع لطبيعته الخاصة التي اقتضتها طبيعة عينة الثابتة، لكأنما الأفعال الإرادية هنا ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم في طبيعة الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبرّ عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهي في نفس الوقت حرّة، لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته في تفسير الفعل الإراديّ فهو حرٌ إلي هذا الحد في هذا الفعل، وهو بإنجازه له علي هذا النحو يكون محدّداً بذاته أو بالأحري مجبراً جبراً ذاتياً(١٤٧)، أى أن ما يحدث فى العالم من خير وشر، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وتغيّر وتبدّل، لازمٌ بالضرورة عما هو موجود أزلاً فى الأعيان الثابتة. وليس علم الله سبباً فى حدوث ما يحدث، ولا هو بالحائل الذى يمنع وقوع ما يقع، بل الموجودات مسؤولة. ومسئوليتها حرية محضة، إذا ما نسبت أفعالها إلي الاستعداد الأزلي، لكنها مسئولية تخضع لقانون المشيئة، فالطاعة من العبد أو المعصية هى طاعة أو معصية لطبيعة العبد الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام، الذى هو قانون المشيئة(١٤٨).

* * *

ولكنْ تتضح لنا هذه النقطة، ينبغى علينا أن نرجع إلي أقواله فى المشيئة، التى هى أعمّ من الإرادة عنده، وفي الواقع أن ابن عربي بمقتضى التفرقة بين

القضاء بين القضاء والقدر، أو بين المشيئة والإرادة يقول: " وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون، ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله" (١٤٩).

وفي حل المواضع الخفية من تعليقات "بالي أفندي" على الفصوص يقول في قول ابن عربي السابق: "ولما كان كلامه يشعر أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل، نفى بقوله " وعلى الحقيقة "، فكان ذلك المحل شرطاً لصدور الفعل. فأمر المشيئة يتعلق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه بالشرط، لا أن المشيئة تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشيئة... فالمشيئة تستقل بوجود الفعل في التأثير كما تستقل في وجود العبد. فإن العبد على هذا لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه، إذا تعلق الأمر هاهنا على حكم المشيئة. ويقول "بالي أفندي": وإنما بنى ابن عربي المعنى هنا على الحقيقة، لأن بناء الظاهر هو أن العبد يكسب فعله ظاهرياً على مستوى الواقع المشهود، فالله يخلقه فكان للعبد تأثير في فعله بهذا الوجه، ولا تأثير له بذلك الوجه، أي الوجه المبني فيه على الحقيقة.. إلى أن قال: "فمراد الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته، وبحسب الوجود العلمي فالمشيئة تابعة له فلا جبر، فإن كان الجبر فمن العبد لا من الله، وإنما كان من الله لو كان المعلوم والمراد تابعاً للعلم والمشيئة من كل الوجوه" (١٥٠).

وعلى ما يتبدى لنا من هذه العبارة الأخيرة، يمكن أن نفهم حرية العبد إذا هو كان في قبضة الله وجوداً علمياً، أي في عالم الأعيان الثابتة، إذ المشيئة هنالك

تابعة للمعلوم، فلا جبر بل حرية، ولكن حين يخرج العبد من الثبوت إلي الوجود يصير الأمر كله مرهوناً بمراد الله التابع للمشيئة، فيكون الجبر بإطلاق. ومن هذه الجهة نفهم قول ابن عربي: "إذا وقف الممكن مع عينه كان حراً لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً".

فليس لنا مقام في الحرية المطلقة، لأن هذه الحرية المطلقة - علي ما يظهر- [151] لابد أن تعني أن تكون حراً من جميع القيود: أن تتحرر من الأشياء الخارجية، ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل، ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخري لو تحررت من كل شيء لكان معني ذلك أنك لا شيء، فاللا شيء أو العدم هو وحدة الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هي العدم المجرد، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئاً، فإنه - بالموت أيضاً- يكون لأول مرة حراً حرية مطلقة لأنه سيصبح حينذاك لا شيء..!!

— ٤ —

لكن السؤال الذى يفرض نفسه هو : إذا كانت لابن عربى حرّية على نحو ما سبق، فما هو نوعها، وما هى طبيعتها، جبرية هى أم حرّية؟!.. وهل الحرية إذا هى وُجدت لديه تقترب أو تبتعد من رأى المعتزلة حين ذهبوا إلي القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، وإنه لا يمكن أن تصدر عنه تعالي مباشرة معاصى الإنسان، وليوجبوا على الإنسان أن يكون خالقاً لأفعاله؟![152]، ما نوع هذه الحرية.. وما هى حقيقتها؟!!.

ليس من شك أن تلك الحرية التى يبدو فيها عند ابن عربى فعل الاختيار، إنما هى فى الأصل جبرية، غير أنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية غير عاقلة، بل هى نوع من الانسجام الأزلي - كما يصفها الدكتور عفيفى[١٥٣] - ولا هى كذلك بالجبرية المادية التى صدرت عن وحدة الوجود الرواقية، ولا هى تشبه جبرية غيره من المسلمين، أمثال الجهمية الذين افترضوا العالم مُسيَّراً بقوة عليا هى الله، ولا هى تقارب من جهة أخيرة رأى الأشعرية الذين يقولون إن الله هو خالق الإنسان وأفعاله، فيما يعرف عندهم بنظرية الكسب التى تدور حول أن الأفعال من الله خلقاً ومن العبد كسباً[١٥٤]، ولكن جبرية ابن عربى مؤداها إلي القول بأن القوانين المفروسة فى جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهى التى تقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته، وأن التسليم بها هو الذى تأدى إلي رضا الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولته الدائمة التحرر من ربقة العبودية الشخصية وصولاً إلي الغاية التى يرومها كبار العارفين: التحقيق بالوحدة الذاتية مع الحق[١٥٥].

وفى جبرية ابن عربى حرية تشبه قول اسبينوذا: إننا نشعر بالحرية التى لا يشعر بها الرجل المستعبد لشهواته، لأننا راضون عن النظام القائم فى الوجود، ورضانا هذا نتيجة لمعرفتنا بماهية الوجود وبمنزلتنا فيه.. فكأن الحرية الحقيقية فى نظر اسبينوذا هى معرفتنا بالبواعث أو العوامل التى تظهر عنها أفعالنا بالضرورة[١٥٦].

فتلك جبرية يراها صاحبها حرية حقيقية قائمة على معرفة القوانين المطبوعة فى جبلة الوجود، وهى قوانين إلهية وطبيعية معاً يخضع

لها بالضرورة فعل الإنسان: "وأي شيء يضطر- فيما يقول اسبينوذا- إلي فعل ما، فهو مضطر إلي ذلك عن طريق الله بالضرورة، والشيء الذي لا يضطر عن طريق الله علي هذا النحو لا يمكن أن يُحَدد نفسه لأي فعل" (١٥٧).

وكذلك كانت جبرية ابن عربي؛ فإن الحق قد علم من كل عين من الأعيان الثابتة علماً حقيقياً ما تحمله من خصائص واستعدادات، وهي لم تزل في قبضته علي نحو ماهي عليه، وعلى نحو ما أعطته من علم، دون أن يكونَ على الحق بها سبباً في تكوين خصائصها واستعداداتها، وإلاّ عُدَّ الإنسان مجبوراً، الأمر الذى يُحتِمُ فقدان الثواب والعقاب، وينافي مبدأ العدالة الإلهية، وقد سبقت الإشارة إلي أن ابن عربي يحمِّل الإنسان جزءاً من تبعات أعماله حين يخضعه لطبيعة ذاته الخاصة، فمن هذه الجهة أمكن أن يكون الإنسان حراً، لكن حريته هذه تَبطَّن جبرية، وتتغلف - كلما أمكن - بانقياد النفس نحو ما يجب أن تقوم به، وما سوف تختاره في مستقبل الأيام.

وكل هذا بطبيعة الحال لا يخرج عن دائرة العلم الإلهي بخصائص الأعيان. يقول : "وهكذا تعلق بها (الأعيان) علم البارى أزلاً، فلا يوجدها إلاّ بصورة ما علمه فى ثبوتها فى حال عدمها حالاً بعد حال، وحالاً في أحوال، فى الأحوال التى لا تتقابل، فإن نسبتها إلي حال ما من الأحوال المتقابلة غير نسبتها إلي الحال التي تقابلها، فلابد أن تثبت لها عين فى كل حال، وإذا لم تتقابل الأحوال يكون لها عينُ واحدة فى أحوال مختلفة، وكذا توجد، فالأمر الإلهى يساوق الخلق الايجادى فى الوجود، فعين قول (كُن) عين قبول الكائن للتكوين" (١٥٨).

من ذلك نرى، إنه إذا منح الحق الأعيان الوجود، وخرجت إلي الفعل، فإن تفاصيل وقوع أفعالها تكون محددة سلفاً بالصورة الثبوتية السابقة: يختار العبد ظاهراً فعل هذا العمل أو ذاك، وتنحاز نفسه لفعل آخر بصورة تبدو اختيارية أما الحقيقة، فإن الاختيار هنا جبري، لأنه انقياد إلي استعداد سابق حدد للنفس ما يمكن أن تقوم بفعله، وما عساه أن تلاقيه في حياتها مما هو مقدر عليها أزلاً [١٥٩]، فإن كل شيء قد قدر أزلاً وسيكون على نحو ما قدر : طاعة أو معصية، خيراً أو شراً، حسناً أو قبحاً، مادام لكل موجود له عينة الثابتة في الأزل، والتي بمقتضاها يظهر وجوده الخارجي.

تلك هي المعرفة بطبيعة النظام القائم في الوجود، على ما وصفه اسبينوزا، ومعرفتنا بهذا النظام القائم في طبيعة الوجود، فيه حرية تبعث الرضى بصدور الأفعال عنه بفعل الضرورة. وهذه هي الجبرية التي يقول بها ابن عربي، لكنها ليست هي هي الجبرية التي قال بها غير ابن عربي من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربي فيدين بحقيقة وجودية واحدة. ويقول الدكتور عفيفي: وهذه النزعة أقرب ما تكون إلي نزعة الرواقية في إلهياتهم. على أنه يضيف: أن النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية، هي الرضا المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولة الصوفي التخلص - ما أمكنه - من ربقة العبودية الشخصية ليحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق [١٦٠].

ونحن لا ندري..!! لماذا يفترض الدكتور عفيفي أن النزعة التي ينزعها مذهب ابن عربي فيما عرف عنه من جبرية تأتي أقرب ما تكون إلي نزعة

الرواقية في إلهياتهم، ولا تأتي أقرب ما تكون إلي نزعة الصوفية المسلمين السابقين عليه واللاحقين؟!..

* * *

لقد كانت عقيدة الجبر أهم سمات الحياة الروحية في الإسلام، وأن صوفية الإسلام سواء مثلوا التصوف السُّني أو التصوف الفلسفي، يميلون ميلاً قوياً وبكل قواهم إلي الجانب أو الاتجاه الجبرى [(١٦١)]، فالجبر عقيدة للصوفية على اختلاف مشاربهم وأذواقهم ومنازعهم، كانت منتشرة في كل مدارس الروح في العالم الإسلامي، حيث الاستسلام المطلق لما توجبه الإرادة الإلهية. إنها صفة لكل عابد ومتزهد ،متصوف خلال الأجيال وفي كل الأمم على اختلاف أنواعها.. لقد انحنى العُبّاد جميعاً للمشيئة الإلهية وللأمر الإلهي في كل مكان وزمان [(١٦٢)]، وبخاصة أن مفهوم الجبر يرتبط عندهم بأعلى المقامات: التوكل والرضى والتسليم والتفويض[(١٦٣)].

وإننا لواجدون أساساً يستند عليه مذهب ابن عربي، فيما تقدم من نزوع جبرى عرفه الصوفية وأقرّوه بلفظه ومعناه في مؤلفاتهم، وهو ما نسمّيه من جانبنا بالمضمون الديني الذى صبغته تجربة ابن عربي الذوقية، واستقى منه معينه في معظم ما كتب. ومما أشار إليه أبو طالب المكي(ت ٣٨٦هـ) من أن العبد المتوكل، مع مشاهداته قدرة الله على الأشياء، وأنه منفردٌ بالتقدير والتدبير، قائم بالملك والمملوك. هو أيضاً عالم بوجوه الحكمة في التصريف والتقليب، بإظهار الأسباب والأواسط، لإظهار الأشخاص والأشباح لإيقاع الأحكام على المحكوم، وعود الثواب والعقاب على المرسوم، من حيث كان المتوكل قائماً

بأحكام الشريعة، ملتزماً لمطالبات العلم، مع تسليمه الحكم الأول لله واعترافه أن كُلاً بقدر الله» ..

أقول، مما أشار إليه أبو طالب المكى في هذا النص، وفي غيره من نصوص كثيرة، فيه نزوع جبرى يؤكد أن الصوفية جميعاً يقولون بالجبر ويرفضون القول بالقدر على مذهب المعتزلة. وقد نقل المكى عن بعضهم أنه قال «كان قد بقى في نفسى شيء من القدر، وكنت استكشفه من العلماء فلا ينكشف، حتى قيض الله تعالى لي بعض الأبدال، فاستكشفته أياه، فقال: "... نحن قوم يكشف لنا عن سرّ الملكوت فننظر إلي الطاعات تنزل صوراً من السماء حتى تقع على جوارح قوم فتتحرك الجوارح بها، وننظر إلي المعاصى صوراً مصورة تنزل من السماء فتقع على جوارح قوم فتتحرك بها. قال: فكشف عن قلبى القدر وأوقع لي العلم بمشاهدة القدرة".

ومن الأدلة المباشرة التي نثبتها هنا توكيداً على استناد مذهب ابن عربي في الجبرية على أصول تصوفية سابقة عليه، أن المكى قال: «وكنت أنا مرة خاطبت بعض أخواننا في شيء من الاستطاعة مع الفعل، لا أنه قبله ولا بعده، فتكلمت في ذلك بمذهب المثبتة من أهل الكلام قبل أن يكشف لي بمشاهدة علم اليقين، فرأيت في النوم كأن قائلاً يقول: القدر من القدرة، والقدرة صفة القادر، فيقع القدر على الحركة ولا يتبيّن، فتظهر الأفعال من الجوارح. أو قال فتتحرك الجوارح بالأفعال ولا تتبين، فكيف يتكلم في شيء لا يتبيّن؟!.. فجعلت على نفسى أنى لا أناظر أحداً منهم بعد ذلك في شيء من هذا الباب».

هذا ما يقول به المكي، فهل زاد ابن عربي شيئاً عليه حين قال: لو صحّ الفعل من الممكن لصحّ أن يكون قادراً، ولا فعل له فلا قدرة له، فإثبات القدرة للممكن دعوى بلا برهان" (١٦٤)، وعليه، أفلا تكون في هذه النزعة جبرية تؤكد التسليم بالرضا المطلق بقضاء الله وقدره، وتوحي بأن الصوفية قاطبة مجمعون على أنهم : "لا يتنفسون نفساً ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة، إلا بقوة يحدثها الله تعالي فيهم واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولا يتأخرُ عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالي يفعلون ما شاءوا، ويحكمون ما أرادوا، ولم يكن الله القوى القدير بقوله: "ويفعل الله ما يشاء" (١٦٥)، أولي من عبد حقير ضعيف فقير" (١٦٦)

ثم أفلا تكون هذه النزعة الجبرية هي هي النزعة التي أقرّها الغزالي حين صرّح بأن العبد مجبور في قالب مختار؟!!... فلو أنكشف الغطاء لعرف أنه في عين الاختيار مجبور" (١٦٧)، ومازاد ابن عربي عن الغزالي شيئاً حين قال: ".. فمن شاهد الجبر في الاختيار علم أن المختار مجبور في اختياره، فليس للجبروت حكم أعظم من هذا الحكم" (١٦٨).

فالمسألة إذن، مسألة كشف ومشاهدة، بل ومنزلة روحية يتحقق فيها العارف من حضوره مع الله بقلبه.غير أن ابن عربي ينفي الإختيار عن الله، لأنه يتعارض مع أحدية المشيئة، ثم يُثبت فعل الاختيار للإنسان، بيد أنه اختيار في قالب جبري، أو هو جبر في اختيار، لكننا هنا نعود إلي الغزالي لنراه يشرح عبارته الدالة على أن العبد في عين الاختيار مجبور، بقوله: إن الاختيار عبارة عن إرادة خاصة، وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف،

وعن هذا قيل: إن العقل يحتاج إليه للتميز بين خير الخيرين وشر الشرين، ولا يتصور أن تنبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخييل، أو بحكم جزم من العقل.

ثم إن الغزالي ليضرب لنا مثالاً على هذا حيث يقول: لو أراد الإنسان أن يحز رقبة نفسه مثلاً لم يمكنه، لا لعدم القدرة في اليد ولا لعدم السكين، ولكن لفقد الإرادة الداعية المشخصة للقدرة.. لأن داعية الإرادة مسخرة بحكم العقل من حيث لا يدري، فإنما هو محل ومجرى لهذه الأمور. فأما أن يكون منه فكلا ولا، فإن معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه. ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً موافقاً، وحدث الحكم أيضاً جبراً. فإذا هو مجبور على الاختيار[١٦٩].

- ٥ -

وقد يتبين لنا مما تقدم، أن الصوفية يتفقون على أن الجبرية التي يدينون لها بالولاء، ليست إلا شرفاً يتوج به العارف مسيرته الروحية، لكن الجبرية التي هي موضع اتفاقهم جميعاً ليست هي الجبرية التي يقول بها غيرهم من المسلمين، وإلا لبطل السلوك الصوفي كله، وبطلت - من ثم - المجاهدة التي يبذلون فيها لبانة قواهم البدنية والروحية، يعز على غيرهم أن يأتوا بمثلها رياضة ومجالدة وإرادة قاهرة لإشرار النفوس.

وهنا تجب التفرقة بين "جبر العوام وجبر الخواص". فإن الفرق أظهر مما يحتاج إلي بيان بين جبر العوام، وهو الجبر الذى عرفته بعض الفرق الإسلامية كالجهمية الذين جعلوا الإنسان كما لو كان ريشة في مهب الريح،

تحـركها يد الأقدار عابثة بها، لا تعرف له حرية ولا إرادة ولا اختيار، وبين جبر الخـواص الذى تفرضـه طبيعة الطـريق الصـوفى ذاتـها " ففى الطريق، وأثناء السـير والسلوك إلي الله، يظل السالك مشغولاً بالجبر أو الاختيار، لكنه عندما يصل إلي المعية والفناء، حيث تفنى تعيناته ويستهلك فى المطلق، لا يبقى له اختيار، بل يكون وجـوده هـو عين وجـود الحق، كقطـرة لحقـت ببحرها، وهـذا هـو جبر الخواص" (١٧٠).

هـذا هـو الجـبر الـذى تفرضه طبيعة التجربة الصوفية: إنـها معية مع الحق وليسـت جبراً- كما يقول جلال الدين الرومي(ت ٦٧٢هـ) -" إنـها تجلٍ للقمر وليسـت سحاباً... وإن كـان هـذا جبراً فليس جبر العامة، وليس جبر تلك الأمارة تابعة هواها... وهم يعرفون الجبر يانبي، فقد فتح الله أبصار قلوبـهم... ولقد صار الغيـب والآتـي ظاهـرين لهـم وصـار ذكـر الماضـي هـباءً عـندهم ... واختـيارهم وجـبرهم مـن نـوع آخـر، فالقطرات فـى الأصـداف تتحـول إلي درر...وهى خارج الصـدف مُجـردُ قطـرات صـغيرة أو كـبيرة، لكـنها فـى الصـدف درر صـغيرة وكـبيرة... فالاختيار والجبر كانا فيك مُجرد خيال، وعندما أنتقلا إليهم تحوّلا إلي نور لذى الجلال" (١٧١).

هكـذا يحدثـنا جـلال الديـن الـرومي عـن الفـرق بـين جـبر العامـة وجـبر الخاصـة، ولا نعـدم فـى أقواله وجـود حـرية للاختيار يؤمن بـها الصوفية، إذ لما كانـت هـناك محـاولات قالـت بوجـود تشـابه بـين فكـرة الجـبر عـند الصـوفية والجهمـية (١٧٢)، فإنـنا نجـد صـوفياً كجـلال الديـن الـرومي يدفـع فـى وجـه تلـك المحـاولات قـائلاً: "إن أعمال الإنسـان صادرة عنه باختياره علي الرغم من أنـها أثر

من آثار فعل الله فليس له إذن أن يحصّل الله تبعة هذه الأعمال. إن حرية الإرادة هي إحدى المنح الإلهية. قد عرضت على السموات والأرض فلم يقبلنها وقبلها الإنسان رغم ما تنطوي عليه من أخطار" (١٧٣)..

فهو يقرر هنا حرية الاختيار، لكنه ليس كتقرير المعتزلة، الذين استغلوا الآيات القرآنية التي تنفي الجبر، وتثبت حرية الإنسان واختياره، وجعلوا له إرادة حرة، وقدرة تخلق ما يفعل، وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل، كما أن ما يفعله هو ما يختاره (١٧٤)، ليس ما يقرّره جلال الدين الرومي من حرية يعني أن الإنسان، حينما يفعل باختياره يكون مستقلاً تمام الإستقلال عن الإرادة الإلهية، أو إنه يستطيع أن يفعل الخير من غير أن توفقه إليه العناية الإلهية. فالإرادة المستقلة تمام الاستقلال لا يقول بها صوفي، فضلاً عن عارف بالله، لأن اختيار الله في نظر الرومي وغيره من الصوفية، هو الذى أختار كل أنواع الاختيار. وأن اختياره تعالى هو الذى يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستنداً على الاختيار (١٧٥).

ولكن يجب أن نتساءل: متى يحصل القول بالجبر المطلق عند الصوفية ومنهم جلال الدين الرومي؟! ونجيبه في حال الفناء الصوفي، حيث ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار، وحيث تكمن الحرية بمعناها الحقيقي، كما عبر عنها الشاعر الفارسي بقوله: إن الحرية بمعناها الكامل هي حرية العبد الذى أحب ربه ففنيت إرادته في إرادة ربه. وفي هذا الفناء- أو في هذا الاتحاد - ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار. (١٧٦)، وفي تلك الحالة تزال صفة العبد بصفة الحق، وذلك حين يكون الحق سمع العبد وبصره وجميع قواه، كما قال ابن

عربي[١٧٧]، إنما الأمر اتحاد لا جبر. فلو صح أن نسميه جبراً لكان جبراً غير الذى نعرفه، لأنه ليس الجبرَ الذي يدفع بالإرادة في طريق المعاصي، كما يقرر جلال الدين الرومي نفسه[١٧٨].

فلئن دلنا ذلك على شيء، فإنما يدلنا على الفروق الجوهرية بين مبدأ الصوفية القائم على حال الفناء، وعلى الشعور الديني العميق في الجبر، وبين مبدأ الجبرية عند أتباع جهم بن صفوان، المبدأ الأول: جبر الخواص، والمبدأ الثاني: جبر العوام. تلك الفروق التى نردها إلي المنهج.

فليس منهج المتكلمين أمثال الجهمية، كمنهج الصوفية الذوقى فى الوحدة المطلقة، وليس نسق التصوف عامة وهو الوصول إلي الله، والاتحاد به، والفناء فيه، ورد كل شيء فى الوجود إلي الخالق من منطلق روحي، كنسق متكلم يقول بالجبرية الصرفة لا لأسباب دينية، ولا لأسباب ذوقية كشفية تفرضها عليه تجربته الروحية، بل لأسباب سياسية[١٧٩]، شكلت أقواله ووجهت تفكيره تلك الوجهة، فمضى يقيم تأويله للنصوص على وجه يؤيد فكرته بالعقل تارة، وبالنقل تارة أخرى، انتصاراً لرأيه ضد متكلم آخر.

من أجل ذلك، نرى أن المحاولات التى تربط بين مذاهب الصوفية ومذاهب الجبرية التي ظهرت في الإسلام، في تشابه فكرة الجبر ليست تضع فى اعتبارها هذا الفرق الجوهرى الذى نرده نحن إلي المنهج والمضمون الديني، تذوقاً رفيعاً وحياة ملآنة بالمعاناة وضروب المجاهدة والحياة الروحية الحية المعاشة. قد يقال: إن نسق الصوفية قائم على التناقض لأنهم: من جهة يدينون

بالجبر، ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات. [180]، فليكن.. ولكن هذا التناقض الظاهر يرتفع تماماً إذا عرفنا أن الغاية لدى الصوفية جميعاً غاية واحدة، وهي وحدها التي تلزم وحدة المسلك، مع المنهج، مع المذهب، مع النسق: الوصول إلي الله والفناء فيه. هذه الغاية لا تختلف ولا تتغير من صوفي إلي آخر، وإن كانت تختلف في طرق التعبير عنها بحسب ما تقتضيه موارد الحال.

- ٦ -

إذا عرفنا هذا، يلزمنا أن نعرف أن الجبرية التي يَدين بها ابن عربي، ليست من مصدر رؤاقي ولا هي من مصدر أجنبي غيره [181]، ولكنها هي هي بعينها الجبرية التي يدين بها الصوفية - السابقين عليه واللاحقين - ، وتتميز فيها الحياة الروحية في الإسلام بمثل تلك العقيدة المنطوية على معاني الاستسلام والتوكل والخضوع، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلي أصل واحد وصادر عن عِلّة واحدة وهي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر كله، والتي تقضي على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة، وعلى ذاك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب، وردّ التصرُفات الإنسانية - من ثم - إلي ما تقتضيه المشيئة الإلهية [182].

وابن عربي لم يخرج عن تلك الروح، بل أوجب على العارف المتحقق بالوحدة الذاتية، بمقام سمّاه في الفتوحات: "مقام ترك الحرية"، التي هي لديهم جميعاً عبودية محضة للخالق الحق [183].

فإذا كان العبد مقيدًا في كل حركاته وسكناته بما هو مفروض قسرًا مما قدر عليه في أزل الآزال، فكيف يتحرر، وهو في الحق مفتقر إلي حاجاته ومطالبه افتقار الضرورة؟!. فلئن كان فقره إلي حاجاته ومطالبه ضروريًا، فافتقاره إلي الله أولي وأوغل في حكم الضرورة الواجبة عليه من قبيل الحق، لكنها ليست الضرورة الآلية القاهرة الغلابة، بل هي الضرورة التي يشهدها العارف كشفًا في حال الفناء الصوفي [١٨٤]، ويحققها ذوقًا في رحاب الوحدة الذاتية مع الحق.

وإذا كان الحق يطلبنا من كل وجه، فمن كل وجه نحن أولي بهذا الطلب، وفيما هو نحن أولي به: افتقار ومذلة وخضوع، هو هو التحرر الذي لا يعرف الإسترقاق، إذا صح أن يكون صاحبه على الدوام في معية الله، وإن كانت حريته في الأصل، جبرية مقدرة ومقضيًا بها سلفًا في علم الله: "فما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك" [١٨٥]: "أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك" [١٨٦]، وفي هذا المعنى أو نحوه قال ابن عربي [١٨٧]:

من ليس ينفك عن حاجاته أبدًا ... كيف التحرر والحاجات تطلبه
فهو الفقير إلي الأشياء أجمعها ... فالفقر منهبه والفقر مكسبه
لذا تسمى بأعيان الكيان لنا ... حتى تعين في المنطوق منهبه
فليس في الكون حر حيث يطلبنا ... من كل وجه ومنه نحن نطلبه

ويحدثنا فى هذا المقام المنعوت "بترك الحرية" إنه ما سمى كذلك، إلا لأنه "عبودة محضة خالصة"، هى لخاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به فى عبوديته، فهم يعبدونه به فى مقام أحدية الفرق والجمع [(١٨٨)]، ولذلك صارت الأسباب - كما يقول ابن عربى- تسترق صاحب العبودة لتحققه بعلم الحكمة فى وضعها، فهو يذل تحت سلطانها، فصاحبها (أى صاحب العبودة المحضة) كالأرض يطؤها البر والفاجر، وتعطى منفعتها المؤمن والكافر: تؤثر فيه (أى الأسباب) تأثير الدعاء من الكون فى الحق إجابة دعائه تحققاً بمولاه، حين رأى هذا المقام يصحبه مع الغنى المنسوب إليه، فكيف حال من يجوع مركبه، ويعرى ويظمأ ويضحى وهو مأمور بحفظه والنظر فى شأنه وما يصلحه: قد ولاه الله عليه، وأنزله خليفة فيه، وليس فى قوته أن يقوم بحقه إلا أن تمكنه الأسباب من نفسها، فبالضرورة يخضع فى تحصيلها لأداء حق الله فيه المتوجه عليه، فإن الله يقول له: أن لنفسك عليك حقاً، ولعينك عليك حقاً... ومن توجهت عليه الحقوق فأنى له الحرية" [(١٨٩)].

فى هذا النص، يظهرنا ابن عربى على فعل القوانين الطبيعية والإلهية التى جُبلت عليها طبيعة الإنسان، بل طبيعة الكون كله من أعلاه إلى أدناه. فالأسباب، إذا هى كانت تسترق صاحب العبودة، لأنه يعلم أن الله وضعها لحكمة، فهو يذل تحت سلطانها من أجل هذا العلم وتلك الحكمة.. فإن الأسباب، من ناحية أخرى، تؤثر فيه، لأنه يدعو الله بمقتضاها، وفى الدعاء تحقق بالله تحققاً يرى فيه العبد مقام الفقر والخضوع والمذلة (من خلف حجاب السبب) يصحبه مع الغنى المنسوب إلى الله. فلولا الدعاء من جانب العبد وسؤاله، ما كانت الإجابة

من جانب الحق على أن دعاء العبد تظهر فيه صورة تصرف في الحق، لماذا؟!.. لأنه مأمور بالدعاء، وهذا الأمر فيه صورة تصرف من العبد في الحق.

وإجابة الدعاء يظهر فيه تصرف من الحق في العبد، وليس صورة تصرف [190] فالأمر كله لا يقيم للعبد حرية يخرج بمقتضاها عما أقامه الله فيه، فهو من الحق إلى الحق: عود على بدء في غير انتهاء. والعبد- من بعد- ليس في وسعه أن يقوم بحق الله إلا أن تمكنه الأسباب من نفسها، فهو مجبور لا يخرج بحال عن فعل الأسباب، ومادامت هنالك حقوق توجهت عليه، يخضع فيها لتحصيل الأسباب، فلا حرية..!!

فالعبد في هذه الحرية المجبورة، إذا صحت له حرية في منأى عن الجبرية: "هو عبد نفسه مادامت تطلبه بحقها، وعبد عينه مادام يطلبه بحقه. والنعم الإلهية تطلبه بشكر المنعم بها عليه، والتكليف قائم والاضطرار لازم، إن رام دفعه لا يندفع، يؤثر فيه المدح والثناء فيقول: الحمد لله المنعم المفضال، ويملكه الذم والجفاء والأذى فيقول: الحمد لله على كل حال، فتغير حمده لتغير الأحوال، فلو تغيرت الأحوال لتغير حمده، لكان حراً عنها" [191].

والمعنى: لكان حراً عن الأحوال، وهو ما لا يكون. ومن الأدلة التي يثبتها ابن عربي هنا تأكيداً على ما يذهب إليه: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر الصديق، رضي الله عنه: ما أخرجك؟ قال: يا رسول الله "الجوع". قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " وأنا أخرجني الجوع"، فجاء مع من كان من أصحابه إلي دار الهيثم بن أبي التيهان، فذبح لهم وأطعمهم. قال ابن

عربي: فما أخرجهم إلا من حكم عليهم لما توجه له حق عليهم، وهو الجوع. والجوع أمر عدمي، بمعنى أنه ليس بأمر وجودي، فموجود يؤثر فيه المعدوم، كيف حاله مع الموجود؟!.. والمعنى هو: إذا كان الجوع، وهو أمر عدمي، يؤثر في الموجود، فما بالك بحال الموجود إذا هو أثر في موجود مثله، فهل تقام هاهنا حرية؟!.. قال ابن عربي: ومثل هؤلاء المشهود لهم بالحرية، ولهذا الذوق ما خرجوا إلا لطلب إداء ما عليهم من الحقوق لأنفسهم، فقد أسترقهم الجوع، ولو لم يخرجوا وسكنوا، لكانوا تحت قهر الصبر وما تطلبه هذه الحال (١٩٢).

ولا يتوقف ابن عربي عن تحليله الذوقي لهذه الجزئية التي ينبغي أن تترك فيها الحرية، إذا هي وجدت، ولا نخالها موجودة على الوصف الذي تقدم، ثم إنه ليمضى في نفيها تماماً، لما تقتضيه طبيعة الممكن من جهة، ولما يفرضه الحكم الإلهي على أعيان الممكنات من جهة ثانية، فلا حرية حيث كانت العبودية مدخلاً تحت الأحكام ورق الأسباب، فمن الحكمة إذن أن تترك الحرية لتحل محلها العبودية الكاملة التي يتطلبها النعت الإلهي.

يمضى ابن عربي ليقول: فغاية نسبة الفضل إليهم أنهم خرجوا كما قلنا يلتمسون أداء حقوق نفوسهم بالسعي فيها، إذ كانوا متمكنين من ذلك، وأعلا من هذا فلا يكون، فإن قعدوا مع التمكن اتصفوا بالظلم والجهل بالحكم الإلهي، وأنى تعقل الحرية فيمن هذه صفته في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فواقع لا يقدر على إنكاره جحده ويجحده من نفسه، وإن لم يكن يركن إلي الأسباب ولا يعتمد عليها، وغايته أن يعتمد على الله في استعمالها، فهو عبد معلول لأنه

توجه خاص، وكذلك في الآخرة عبد شهوته لكونه تحت سلطانها تحكم فيه، ولا معنى للعبودية إلا هنا: دخوله تحت الأحكام ورق الأسباب" [193].

وما دام هذا هو شأن العبودية فلا معنى للحرية أيضاً عند ابن عربي إلا أن تكون حرية الروح في رحاب هذه العبودية. ثم إنه ليحيل الأمر كله على العارف في مقام ترك الحرية فيقول: "ولما أبصر هذا "العارف" من نفسه علم أن الحرية حديث نفس وحال عرضي لاثبات له مع الصحو، ثم أن ترك الحرية نعت إلهي فكيف يصح له الخروج عنه؟!... وغايته أن يكون فيه بصورة حق يلتمس الدعاء ويطلب التوبة من عبادة وسؤال المغفرة منهم ويذمهم إن لم يأتوا بما التمسه منهم حتى قال: "لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون ثم يتوبون فيغفر لهم" [194].

- ٧ -

فلكأن ابن عربي يريد أن يقول إن مقام ترك الحرية هنا، معلق على بصيرة العارف حين يكون دائماً في مقام الافتقار المطلق، الذي هو بلا شك مدار التحقق بالعبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية إلى الله تأدباً بآداب أهل القرب - على ما وصف القاشاني [195] -، وهو كذلك مقام الضعف والعجز الذي يمنع بدوره هؤلاء الصوفية من انتسابهم إلى الحرية العرضية أو حتى إطلاق تصرفهم في الموجودات، وهو أخيراً مقام التحقق بالعبودية الكاملة. على إننا إذا تساءلنا مَنْ ذا الذي يملك اختياره ويبغي من وراء ما يملك من تصرّف وتدبير حرية الإرادة العرضية؟!..

لا شك أن الإجابة تأتي هنا منصبة على غير العارف: صاحب العقل المجرّد من معوان الذوق، ذلك الذي يستفيد علومه كلها من طريق النظر الخالص لا من طريق التصفية(١٩٦)، وهو لا يتحقق مطلقاً بمقام العبودية الكاملة، فعلومه حجاب، وعقله من أكثف الحجب وأمنعها عن أن يشهد هذا المقام.

أما هؤلاء العارفون الذين يمتلكون الإرادة البناءة، ويجتمعون في أنفسهم بمقتضى هذه الإرادة، يستطيعون أن ينالوا ما يريدون.. قال ابن عربي: "... ولهذا إذا اجتمع الإنسان في نفسه، حتى صار شيئاً واحداً، نفذت همته فيما يريد. وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة.."(١٩٧)، ومع ذلك، فهم يتركون التصرُّف ويسقطون الاختيار، أدباً مع الله، وشهادة كاشفة بأن الله يتصرف لهم ويختار، فهؤلاء هم - فيما يرى ابن عربي- الذين لا يستفيدون علومهم من فكر ونظر وتحليل، بل من ذوق وكشف وتحقيق، وما بقي للعارفين بالله علاقة بين الفكر وبينهم بطريق الاستفادة، ولا يسمى الشخص إلهياً إلاّ أن لا يكون أخذه العلوم إلاّ عن الله: من فتوح المكاشفة بالحق.. فلا حجاب بين الله وبين عبده أعظم من نظره إلي نفسه، وأخذه العلم من فكره ونظره (١٩٨).

وليس ينبغي لعاقل - هكذا يقطع ابن عربي- أن يدعو إلي أمر حتى يكون من ذلك الأمر على بصيرة، وهو أن يعلمه (رؤية وكشفاً) بحيث لا يشك فيه، وما اختصت بهذا المقام رسل الله، بل هو لهم ولأتباعهم الورثة، ولا وارث إلاّ من كُمل له الإتباع في القول والعمل والحال الباطن خاصة.(١٩٩).

فمثل هاته العبودية الكاملة هي التي من شأنها أن تفرض على العارف أن يترك حرية التصرُّف والاختيار، وإن كان العارف في ذاته قادراً على التصرف وعلى الاختيار، ولكنه يؤثر أن يكون مراقباً لقلبه في كل آن، ليقف على مدى استعداده الروحي، لأن قلب الصوفي- وهو مرآته التي يرى فيها تجلي الحق- يتغيَّر في كل لحظة مع تغيُّر التجلي الإلهي - واللحظة التي يكون فيها الصوفي حاضراً بقلبه مع الله، ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحي هي التي يسميها الصوفية "الوقت" (٢٠٠).

ونظراً لأهمية هذه النقطة، نتوقف عندها قليلاً للإحاطة بعناية الصوفية بالوقت كصفة مميزة للعارف حتى قالوا:الصوفي بحكم وقته، والصوفي ابن وقته. (٢٠١)، وتكلموا قبل ابن عربي في هذه الصفة، وقالت المشايخ- كما نقل الهجويري-:الوقت سيف قاطع ،لأن أوصاف السيف القطع. والوقت يقطع جذور المستقبل والماضي ويفني الانشغال بالأمس والغد من القلب(٢٠٢).

وحكم الوقت من صفات العارفين الخلص، ومن صفة العارف، كما قال الجنيد، حين سئل عن العارف:لون الماء لون إنائه. (٢٠٣)، ومعناه: أن العارف يحكمه وقته، ويكون في كل حال بما هو أولى، فيختلف أحواله، ولذلك قيل: هو ابن وقته(٢٠٤).

وإذا كان الزمان في عرف الفلاسفة مقياساً لحركة الفلك الأطلس(٢٠٥)، وفي عرف المتكلمين مجموعة من الآنات نستطيع بواسطتها أن نعيِّن وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم، فإن الزمان أو الوقت في عرف الصوفية

المحققين هو «الحال» أو «الآن»، الذي يكون فيه أي شئ على ما هو عليه[٢٠٦]، ومن أجل هذا، نجد القشيري يصرح بأن الصوفية قد يعنون بقولهم: الصوفي ابن وقته، يريدون بذلك: أنه مشتغل بما هو أولي به في الحال، قائمٌ بما هو مطالبٌ به في الحين. وقد قيل: الفقير لا يهمه ماض وقته وآتيه، بل يهمه الذي هو فيه. ولما كان قومٌ قالوا إن الوقت ما بين الزمانين يعني: الماضي والمستقبل، قال القشيري إن الصوفية يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان[٢٠٧].

والوقت عموماً مقدار من الزمان، وكل شيء قُدّرت له حنياً، وهو - كما قال الجرجاني[٢٠٨]- «عبارة عن حالك، وما يقتضيه استعدادك الغير المجعول، أي أنه ما كان هو الغالب على الإنسان». فإن أبا علي الدقاق يقول: «الوقت ما أنت فيه» وإن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن. قال القشيري: يريد بهذا، أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان[٢٠٩]، ويحدده القاشاني بأنه «ما حضرك في الحال: فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام، حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره. وإن كان مما يتعلق بكسبك فألزم ما أهمك فيه، لا تعلق لك بالماضي والمستقبل، فإن تدارك الماضي تضييع للوقت الحاضر، وكذلك الفكر فيما يستقبل، فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت. ولهذا قال المحقّق: «الصوفي ابن الوقت». ومنه الوقت الدائم: وهو الآن الدائم»[٢١٠].

* * *

ويتضمّن الوقت في اصطلاح ابن عربي خاصة، تعريفاً مؤلفاً من ثلاثة حدود (الحال - الزمن الحاضر - العبد) هذا إذا كان تعريف الوقت لديه هو

«الحال» الحاضر للعبد إذ يقول: الوقت، عبارة عن حالك فى زمان الحال، لا تعلُّق له بالماضى ولا بالمستقبل»[٢١١]، وكل حد من تلك الحدود يخضع لجملة مكونات، ويتحرك فى مجال حيوى يعطى «الوقت» مضامين متنوعة تنتقل من مفهوم الزمن الحاضر إلي علاقة العبد بالتجليات الإلهية الحاكمة عليه فى الزمن الذى هو فيه.

فإذا قلنا إن الوقت هو «الآن» الحاضر دون نظر إلي ماضى أو مستقبل، فهو هنا أمرٌ وجودى بين عدمين، ولأجل هذا قال ابن عربى: «إن القوم(الصوفية) اصطلحوا على أن حقيقة الوقت: ما أنت به وما عليه فى زمان الحال، وهو أمر وجودى بينَ عدمين»[٢١٢]. وإذا قلنا إن الوقت هو «حال» العبد الحاكم عليه فى الآن الحاضر، فالوقت هنا هو كل ما حكم على الإنسان. ومادام لا يُحَكِّمُ على الإنسان إلاَّ بالنظر إلي استعداده.

فالوقت لا ريب هو الحال القائم بالإنسان بحسب استعداده، أو بعبارة أخرى: هو التجلى الإلهى بحسب استعداد العبد. وعن كل ما حكم على الإنسان، يقول ابن عربى:«فأما النور الذى بين أيدينا، فهو نور الوقت، والوقت: ما أنت به فنوره: ما أنت به، فأنظر فيه كيفما كان، فهو مشهودك، الحاكم عليك، والقائم بك، وهو عين الإسم الإلهى الذى أنت به قائم فى الحال، لا حكم له فى ماضى ولا مستأنف. وعن التجلى الإلهى الذى يجىء بحسب استعداد العبد يقول: ... ومستند «الوقت» فى الإلهية، وصفة نفسه تعالي أنه كل يوم فى شأن. فالوقت: ما هو به فى الأصل (=الشأن الإلهى) إنما يظهر وجوده فى الفرع، الذى هو الكون. فتظهر شئوون الحق فى أعيان الممكنات. فالوقت على الحقيقة: ما أنت

(= العبد) به. وما أنت به هو عين استعدادك. فالشأن محكوم عليه بالأصالة. فإن حكم استعداد الممكن بالإمكان، أدى إلى أن يكون شأن الحق فيه: الإيجاد.[٢١٣] ومن خلال "الوقت"، يجمع ابن عربي الفرق بين العبودية والربوبية، وإلى ذلك يشير بقوله:[٢١٤]

فوقتاً يكون العبد رباً بلا شك   ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك

فالمراد بالربوبية هي الربوبية العرضية من كونه رب المال وربُّ الملك، وهي التي عرضت للعبد، فحالت بينه وبين تحققه بالعبودية المحضة. على أن القاشاني يشرح هذا البيت ويقول في معنى من معانيه: "إن العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت خلافته عند الله عند استخلافه تعالى له، كان عبداً لله، رُباً للعالمين. فإن الخليفة على صورة المستخلف، فوقتاً يكون رباً للعالمين باستخلاف الحق له، ووقتاً يكون عبداً بلا أفك باستخلافه لله، وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه تحققاً بالعبودية العامة والمعرفة التامة" [٢١٥].

وفي الحق إنه لا يتحقق بتلك العبودية المحضة إلا قلب الإنسان الكامل لا قلب العبد الغافل، لأن الإنسان الكامل(= العارف) وحده هو خليفة الله، هو العبد الجامع الذي لا يرى لنفسه حرية ولا إرادة ولا اختياراً، بل يكون محكوماً بوقته، مهيئاً لاستقبال لحظات التجلي الإلهي التي تتوارد على قلبه، مدركاً باستمرار لنواحي استعداده الروحي على مقتضى ما يمليه حكم الوقت. وقد حكى ابن عربي كثيراً من أحوال العارف هذه، على لسان مشايخه ومنهم أبو مدين المغربي (ت ٥٩٤هـ).

وكتب فى الفتوحات باباً خاصاً بمقام المعرفة، ذكر فيه صفات العارف وحقيقة المعرفة كما هى فى مقاصد الصوفية السابقين عليه، ثم تكلم فى صفة العارف كما يراها هو، وهى عنده صفة من الموطن الإلهى الذى يشهده العارفون من الحق فى وجودهم، وهو شهود - كما قال - عزيز، وهنا يطلعنا ابن عربى على شئ من تلك الصفة تكشف عن حرية العارف في مقام العبودية الخاصة، عند شيخه أبى مدين المغربى، إذ يصور لنا أن العارف - فيما يرى أبو مدين-: سرُه مسرورٌ بإسرار تستمدُ من البحار الإلهية، الأبدية الأزلية التى لا ينبغى كشفها، ولا يجوز بثها لغير أهلها، إذ العبارة والإشارة تعجز عن دركها، وقد أبت الغيرة إلاّ سترها. هى البحار المحيطة بالوجود، لا يجلها إلاّ من وطنه مفقود، وفى عالم الحقيقة بسرُه موجود. يتقلب بالحياة الأبدية، وينطق بالعلوم الأزلية. فهو بجسمه ظاهر، وبسرٌ حقيقته ظافر، يطير فى عالم الملكوت، ويسرح فى عالم الجبروت، تخلق بالأسماء والصفات، وفنى عنها بمشاهدة الذات..(٢١٦)

ويلاحظ فى هذا الوصف أنه ينحو منحى الصوفية الذين جعلوا الصوفى محكوماً بوقته لا وطن يظله أو يأويه، فهو فى الدنيا غريب لأنه مفقود الوطن، إذ وطنه فى الحق فى عالم الألوهية، عالم الحقيقة، فهناك الحياة الأبدية.. وفكرة الاغتراب هذه التى وصف فيها العارف بأنه يستمد أسراره من بحار الإلهية: الأبدية والأزلية، هذه البحار المحيطة بالوجود والتى لا يجلها إلا من كان وطنه مفقود، إنما هى الفكرة التى طالما رددها الصوفية قبل ابن عربى استناداً إلي حديث مشهور يقول: "سيعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء من أمتى" (٢١٧)

ولا يزال يصف العارف بأنه ابن وقته، وهى الصفة الغالبة على أحوال العارفين، إلي أن يقول فيها ابن عربي، على لسان أبى مدين: ".. فمن رقت همته عن ملاحظة نفسه، لم يلتفت إلي غده وأمسه، وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه : تجرى عليه أفعاله وهو راض به مسرور، إذ لم يكن شيئاً مذكوراً. فمن نزّه أقواله وأفعاله فقد صفّى همته وأحواله. فمن كان نطقه به، فيه يصول، ومن كان هو دليله فقد نال الوصول. ومن حقّق نظره به، يسمع وبه ويقول، ويسأل به منه، إذ الوجود كله فانى، والباقى فيه المعانى. به كل شيء يعرف، ولولاه لم يفهم ولم يوصف. فهو المظهر - سبحانه - للأكوان، وسرّ السرائر ومظهر الإعلان" (٢١٨).

لا جَرَمَ أن هذه الصفة التى ينشدها العارف لا تجعل له على الإطلاق، حرية اختيار فيما يأخذ أو يدع، أو فيما يتصرّف أو يترك. فما قام به العارف، فليس منه بل من الله، تجرى عليه أفعال الحق وهو بها فرِحٌ ومغبوط، لأن همّته معلّقة به فى الوقت الذى هو فيه. وابن عربى يطلق على من كانت هذه صفته لفظ المحقق والمقرّب بمعنى واحد، تماماً كما أطلقها ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ)، والمحقق أو المقرب عند ابن عربى هو المتقرّب إلي الله بالنوافل حتى يكون الحق هو جميع قواه المصرّفة له، ويكون محبوباً من اللهّ. ومن شرط صاحب هذا المقام أن يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وجميع قواه المصرفة له، فلا يتصرّف إلا بحق فى حق لحق، ولا يكون هذا الوصف إلا لمحبوب، ولا يكون محبوباً حتى يكون متقرباً ولا يكون مقرباً إلا بنوافل الخيرات (٢١٩).

على أن الفارق بين محقق ابن عربى ومحقق ابن سبعين، هو أن الثانى يوغل فى أسقاط التصريف بالمرة، ويجعل المحقق عين الحق فلا مصَرف ولا مصرَف، ولذلك فهو لا يقارن بأى شخص آخر كائنة ما كانت رتبته[٢٢٠].

* * *

وقد يجيءُ المراد بالوقت فى عرف أصحاب وحدة الوجود، وفى مقدمتهم ابن عربى، بمعنى الدهر، وهو أعظم مجالي الحق واسم من أسمائه، على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبى، صلى الله عليه وسلم، إنه قال: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" [٢٢١]. فالعارفون عبّاد الوقت، بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق فى كل وقت يظهر فيه ببعض صفاته. والحق دائم التجلى ودائم التحول فى الصور، فهم يعرفونه فى هذه الصور ويعبدونه فيها، وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها وإنما يعبدون الحق فيها. وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم.. وهم إذا كانوا يعبدون الدهر، فلأنهم كذلك عبّاد الوقت بهذا المعنى، أى أنهم عبّاد الدهر الذى يتجدد فى كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود"[٢٢٢].

ومن آداب العبودية عدم معارضة الوقت، بمعنى الاستسلام لحكم الله تعالي فى الوقت الذى أقامه الله للعبد. فمعارضة الوقت من ذنوب الخاصة المقربين، ولذلك قال ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٧هـ): "ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى "الوقت" غير ما أظهره الله فيه"[٢٢٣]، وربما كانت هذه الحكمة العطائية قريبة المأخذ من موارد ابن عربى الذوقية، إذا نحن فهمنا

الوقت على أنه كل ما حكم على الإنسان، ولا يُحكمُ عليه إلا بالنظر إلى استعداده، وفيها تجد الوقت حالاً قائماً في العبد بحسب استعداده، وفيها تجد الدلالة ظاهرة على أن الصوفية يريدون بالوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم، فهم مفقودون الإرادة والاختيار لفناء أرادتهم واختيارهم في الله.

فالصوفي الحق مستسلم لما يبدو له من طوالع الغيب من غير اختيار له، وهو المراد بحكم الوقت. وليس معنى ذلك، ترك العمل والتقصير في حقوق الله، قال القشيري: التضييع لما أمرت به، وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير إنما هو خروج عن الدين.[٢٢٤]

وليس من شك في أن مثل هذا التضييع الذي يكون فيه الخروج عن الدين، إنما هو نقص شنيع يربأ عنه العارفون، وإن اتصفوا بأحوال البدايات، فما بالك بأرباب الكمالات من أهل التحقيق، وإن ابن عربي ليعتبر الصوفي الكامل فوق عوارض النقص،لأنه لا ينطق إلاّ بما يُنطقه الحق، وهو في كل ما يقول وما يفعل حاضرٌ بقلبه مع الحق، مدرك لمدى استعداده الروحي، فإذا هو يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيه، ثم إنه ليرى - من جهة أخرى - أن غيره من الموجودات التي يؤثر فيها بتصرفه وتسخيره وهمّته ليست سوى مجالي للحق، لا .. بل هي عين الحق لا غيره، فإذا أراد أن يتصرف بإرادته ورأى هذا المشهد حال تحققه بالوحدة الذاتية مع الله، فلا يسعه- والحالة كهذه - إلا أن يكفّ عن التصرّف ويدرك أنه ليس له من الأمر شيء[٢٢٥]

وغنى عن البيان، أن صفة العارف المحكوم بوقته فى مثل هذه الأحوال، فيها جبرية خالصة، هى هى التى يتحرر فيها من طغيان العلائق الخارجية، أو بتعبير ابن عربى وغيره من الصوفية، ·الخروج عن السوى·. ولقد كان يرى فى تجلياته أن تجلى الخروج عن السوى يميط الأغيار عن المناظر القلبية، فقال: أخرج عن السوى، تعثر على وجه التوحيد، ولا تقل كيف. فإن التوحيد يناقض الكيف وينافيه، فاخرج تجد.. والمعنى هو أنك إذا خرجت عن السوى، بخروجك عنك، وعن أنية تزاحمك فى شهودك بالكلية، تعثر على وجه التوحيد الذى هو بطانة ظهارة السوى، ولا تقل: كيف أخرج؟!

فإن التوحيد يناقض الكيف وينافيه، فإن خروجك عنك، وعن أحوالك، إنما يكون بالحق، والحق لا يقبل الكيف فى حقيقته. والكيفية حال، والحال من ·السوى· أيضاً، فما خرجت!!.. فينبغى أن تخرج عنك وعن الكيفيات، إذا كان خروجك بالحق، والحق لا كيفية فيه. فاخرج عنك وعن الكون، تجد توحيد الحق بالحق، فإنك بعد خروجك عنك، وجدت العين للحق والحكم لك. فالحقُّ واجدُ توحيده الذاتى بذاته.!. وفائدة التجلى وعائدته المثلى، عائده عليك، إذ فى عود التجلى من العين إلى العين، الحُكْمُ لا العين[٢٢٦].

ولعلَّ معنى العبارة الأخيرة هو أن عود التجلى من العين إلى العين: من العين التى كانت فى شيئية ثبوتها، إلى العين التى ظهرت فى وجودها، إنما هو لك من حيث الحكم، وله من حيث الوجود، فالحكم لك لا للعين. لأن العين إذا خرجت من ثبوتها، وخرجت أنت من وجودك كشفت لك عن حكم لا عين فيه إلا واحدة.

ولما كان هذا هو شأن العارف الكامل بعد الخروج عن السّوى والتحقق من أن العين واحدة، فى حالة غريبة وعجيبة من فقدان الكل، والبقاء مع الكل، فلا يعتبره ابن عربى من الذين يسألون شيئاً أو يطلبون أمراً، بل هو من أولئك الذين يراقبون قلوبهم مع الوقت ليقفوا على مدى استعدادهم الروحى. وما ينبغى للعارف المكّمل أن يسأل شيئاً أو يطلب أمراً، لأنه مادام يدرك تماماً اللحظة التى يكون فيها حاضراً بقلبه مع الله، ويدرك بمقتضاها ناحية من نواحى استعداده الروحى المعروفة لدى الصوفية "بالوقت"، فلا جَرَمَ أنه كذلك يعلم أن ما قدّر لشىء ما أزلاً أن يكون على نحو ما من أنحاء الوجود، ثم طلبت طبيعة ذلك الشىء ما قدّر لها، فقد تحقق فى الحال ما طلبت، وليس ما يجرى من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك.[٢٢٧]

بيد أنه مع هذا، يجب التنبُّه على أن الأساس الشرعى الذى تحدث عنه القشيرى، فيما سلف، من تضييع يجئ معه الخروج عن الدين، لم يزل قائماً. فهو وحده الذى يحكم كلام الصوفية فى الوقت، وهو وحده الذى يروِّض قلوبهم وعقولهم وسلوكياتهم على فهم الإشارات الإلهية. والكيِّس العاقل من كان يحكم وقته. إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة[٢٢٨].

ولا نخال ابن عربى يخرج عن تلك الأسس الشرعية، إذ يّوصى المريد بقوله: "أعلم أن الخلق عبيد مسخرون مجبورون فى حركاتهم، ونواصيهم بيد محركهم، والنبى صلى الله عليه وسلم، قد أراحنا فى هذا المقام. قال: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". فكل موضع قال لك الشرع فيه: إن شئت أن تتصرف،

وإن شئت تركت، أختر الترك. أو قال لك إن شئت جازيت، وإن شئت عفوت، فأجنح إلي العفو والصفح وأجرك على الله تعالي.[٢٢٩]

ففي هذا ما يُثبت الأساس الشرعي الذي يلتزمه الصوفية جميعا، لكن الفرق بين ابن عربي وغيره من الصوفية يكمن في أحكام الحقائق التي ذكرها القشيري، فلتجب التفرقة بين أحكام الحقيقة هنا، وأحكامها عند ابن عربي، الذي جعل من أحكام الحقائق وحدها مقياساً لإدراك العارف الكامل وشهوده للوحدة، وتمييزاً له عن قلوب أهل الفرْقة العمياء، الذين فنوا عن المكوِّن وبقوا مع الكون، فكانت نفوسهم زائغة عن الحق بنزوعها إلي الشهوات ومألوفات الطباع.

فإن أول ما يقام فيه العبد إذا كان من أهل الطريق السائرين في مناهج الارتقاء بقدم الحال هو: أن يسمع الحق بالحق في بيت الحق (= القلب). وبالسماع وقع الخروج إلي الوجود من العدم، إذ أول ما خوطبت به الأعيان الثابتة كلمة "كن"، فكما برزت الأعيان بسماعها من العدم إلي الوجود - برز العبد المنتهي إلي مقام الكمال بسماع الحق بالحق، في بيت القلب، من حال الفناء إلي البقاء.[٢٣٠]

فإذا كانت أحكام الحقائق عن القشيري تجعل العبد مشغولاً بغيبته في الحق عن الخلق، بحكم وقت المحو والغلبة والفناء، فأحكام الحقائق التي يرتهن بها وجود العبد الكامل عند ابن عربي، هي هي وحدها المقياس الوحيد الذي توخاه، فأقام عليه فضيلته المشهودة في التخريج الذوقي لوحدة الوجود. فتلك الوحدة الوجودية ما كُتبت للعامة، وما يعرف العامي كيف ولا متي يشهد لهذه

الوحدة وجوداً أو يعرف لها طريقاً، فخطرها بالنسبة إليه واضح لا شك فيه، لكن ابن عربي لم يقصد فيما كتبه إلا تلك اللطيفة الحقانية التي يكتمل بها العبد إذا كانت سريرته هادية له كاشفة إلى طرائق العرفان. ومن هداية السريرة لديه أن يكون على الدوام في حضور دائم مع الحق، وهو لا يكونه ولا يشهده ، إلا بمعونة الله له في كل حال، ولابد من معونة إلهية يتجلى فيها كمال الشهود لوحدة الوجود، فإذا هي كانت وتحقق الشهود، فقد كان الإدراك.

- ٨ -

وقد يتبين لنا، مما تقدم، أن العارف الذي يتحقق بأحكام الحقائق في نظر ابن عربي، هو هو العارف الذي يدرك وحدته الذاتية مع الحق حين يفنى عمن سواه، فلا ينزع نزوعاً يخالف هذه الصفة، وما هو بمستطيع.. وإلا ما تمت له المعرفة الكاملة، فالإرادة الإنسانية في رحاب هذا الكمال خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية، فمن أحكام الحقائق في الأولى أن يترك العارف التصرُّف، وأن يسقط مع الله كل تدبير.

والصوفية - قبل ابن عربي وبعده - عدوا التدبير ينازع القدر ويضاد أحكام الربوبية فقال سهل بن عبد الله التستري:ذروا التدبير والاختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم.وقال الإمام أبو الحسن الشاذلي(ت٦٥٦هـ): "إن كان ولابد من التدبير فدبّروا ألا تدبروا، وعقّب الرندي (ت٧٩٢هـ) في شرحه على حكم ابن عطاء قائلاً:وهذه المسألة أساس طريق القوم، بل هي جملته وكليته. (٢٣١)، ونقل من كلام القشيري في :موت النفس: إنه قال: "قتل النفس

في الحقيقة: التبرؤ من حولها وقوتها، أو شهود شيء منها، ورد دواعيها إليها، وتشويش تدبيرها عليها، وتسليم الأمور إلي الحق سبحانه بجملتها، وانسلاخ من اختيارها وإرادتها، وانمحاء آثار بشريتها عنها" [٢٣٢].

ولما كان المدبرون يعولون في تدبيرهم على تقديس العقول، صار التدبير الحق قائماً على تسليم العقل لإسقاط التدبير مع الله، لأن: صرف نعمة العقل إلي تدبير الدنيا التي لا قدر لها عند الله كفر بنعمة العقل [٢٣٣]. وإسقاط التدبير مع الله لا يتنافى مع التحقق بالعبودية، ولكن صرف نعمة العقل في الاختيار والتدبير من النقائض الحائلة دون هذا التحقق. قال النفري في المواقف والمخاطبات- حاكياً على لسان الله: بقدر ما توظف لنفسك من العمل لي يسقط عنك من العمل لك، وبقدر ما يسقط عنك من العمل لك، يكون قيامي بك وقيوميتي لك [٢٣٤].

ويكاد الصوفية يجمعون على أن إسقاط الإرادة والاختيار، وما يسفر عنهما من تدبير، إنما هو وديعة ردت لصاحبها. قال بعض العارفين: أتظن أنك تدخل إلي الحضرة الإلهية، وشيء من ورائك يجذبك؟!.. والمعنى هو: إنك لا تدخل على الحضرة الإلهية، وفيك بقية من إرادة جذابة إلي ما سواه. وفهموا من قوله تعالي: يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم [٢٣٥]، أن القلب السليم هنا، هو الذي لا تعلق له بشيء دون الله تعالي. ومن قوله سبحانه: "ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة" [٢٣٦]، إنه لا يصح مجيئك إلي الله تعالي بالوصول إليه، إلا إذا كنت فرداً مما سواه. ومن قوله تعالي: "ألم يجدك يتيماً فأوى" [٢٣٧]، إنه لا يأويك إليه إلا إذا صح يتمك مما سواه. وفهموا من قوله

عليه السلام : " إن الله وتر يحب الوتر، إنه تعالي يحب القلب الذى لا يشفع بمشوبات الآثار. فكانت - من أجل ذلك-هذه القلوب لله وبالله، وتركوا الله يتصرّف لهم، فلم يكلهم إلي أنفسهم ولم يدعهم لتدبيرهم.(٣٣٨) .

ولنلحظ أن الإرادة التى هى العنصر الحركى فى الطريق الصوفى، والإرادة التى هى أصل الأذواق والمواجيد الصوفية يتصلون عن طريقها بمطلوبهم(٣٣٩) ، ترتحل ها هنا إلي عالمها الأصلى، فيصير الصوفى بمثل هذا الرحيل متصرّفاً فى الأشياء، وإلي ذلك أشار ابن عربى فيما تقدم: أن الإنسان إذا أجتمع فى نفسه، حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد. وبقوة الهمة يستطيع العارف أن يتصرّف فى الأشياء، وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة، على ما وصف(٣٤٠) ، بيد أن هذه الهمة المجموعة ليست شيئاً سوى إرادة الله العظيمة.وقد تنبّه أحد الباحثين بقوله أن ابن عربى أشار إلي أن وحى الإلهام عندما يأتيه، فإنه لا يدع لديه حرية اختيار، وكذلك أثاره لا تكون نتيجة لانعكاس مقصود، فمجىء وحى الإلهام يكون نتيجة للهمة أو قوة القلب، التى هى بطبيعة الحال نتيجة لإرادة عظيمة. فليس الإلهام أو انفعال النفس به، من نوايانا أو إرادتنا، فنحن لسنا مسئولين دائماً عن وحى الإلهام(٣٤١) .

هذا التصرّف فى الأشياء بفعل الهمة ليست فيه حرية اختيار، ولكن فيه إرادة إلهية مرفوعة النسبة بين العبد والرب، على حد قول الجيلى، فإن الجيلى يفسر هذا بقوله: إن الإرادة المخلوقة فينا هى عين إرادة الحق سبحانه وتعالي، لكن لما نسبت إلينا كان الحدوث اللازم لنا، لازماً لوصفنا، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة: يعنى إرادتنا، وإلاّ فهى بنسبتها إلي الله تعالي عين الإرادة القديمة التي

هي له. وما منعناها من إبراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها إلينا، وهذه النسبة هي المخلوقة، فإذا ارتفعت النسبة التي لها إلينا، ونسبت إلى الحق على ما هي عليه له، انفعلت بها الأشياء»[٣٤٢].

ولعلّ هذا يفسّر لنا: لِمَ أسقط العارفون التصرُّف والتدبير؟!.. فلا شئ يمنع هذا التصرُّف سوى إرادة فينا نتصرُّف بها ونختار، حتى إذا ما أسقطت منا وارتحلت إلى حيث مصدرها وارتفعت النسبة، كان التصرف في الأشياء انفعالاً منسوباً إلى الله بإطلاق، ومع ذلك، فهم لا يتصرفون في الأشياء أدباً مع الله. ومن هنا أيضاً ترك العارفون التصرُّف الذى تكون فيه حرية الإرادة، وفقاً لصفة قد اختصوا بها، وتميزوا عن غيرهم من أهل التصريف، وهى صفة العارف حين يكون همُّه على الدوام جمعية القلب وتركيزه، وتوجيه نشاطه الروحى كله الوجهة الإلهية، فهو مقبلٌ على الله فى غير انقطاع، متوجّه إليه بكافة قواه، مهيىء لقبول ما يرد عليه من فواتح الفيض ومنن الإمداد.

وهكذا: تبدو الإرادة الإنسانية ها هنا ذات دلالتين: الأولى: يختصّ بها المريد تحصيلاً لأشراط الطريق من مجاهدة ومكابدة وسلوك وسفر إلى الله حتى أنه ليتغذب متنقلاً فى سفره من عذاب إلى عذاب، ملتزماً بسائر الفضائل والكمالات الأخلاقية. ولا يزال مع الجهاد والمكابدة على فعل الإرادة العاملة والعزيمة القادرة لبلوغ المراد وصولاً إلى مراتب العرفان والتحقيق. وفى تلك الدلالة يفسح الصوفية، ومنهم ابن عربي، مكاناً لحرية الإرادة الإنسانية مادام الأمر مشروطاً كله بفاعلية الجهاد.

أما الثانية: فيختص بها العارف الكامل المكمَّل الذى بلغ مبلغ التحقُّق بالوحدة الذاتية مع الحق، فإذا الإرادة المنسوبة إليه مرفوعة، وإذا التصرُّف الموكول على فعله منسوب إلي الله. ولا يبلغ العارف الوصول إلي هذه المرحلة إلاّ بإسقاط التدبير بالكلية، وبقائه مع تدبير الله. فيسقط التصُّرف بالهمة في الأشياء، وإن كان قادراً عليه.. لماذا ؟!.. لأن همَّته السابقة إلي النفاذ إلي ما قررته القدرة، لا تخرق بحال أسوار الأقدار. والدلالتان متكاملتان لا انفصام بينهما في عرف أصحاب الطريق.

فما ترك العارفون من كبار الصوفية التصرُّف وتبرءوا منه إلا لأنهم أدركوا أنه لا شيء - كما يرى ابن عربي - يظهر في الوجود إلا بحسب ما كان عليه في حال ثبوته الأزلي، بمعنى أنهم أدركوا أن الأمور مقررة مقدرة أزلاً، وأن لا قوة في الوجود- أيًا كانت - تستطيع أن تمحو كلمة واحدة مما خطته يد القدر، ففيم إذن يتصرُّفون؟.. ولِمَ يتصرُّفون؟!..

فإن كان النشاط الروحي موجهاً عند العارف نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرُّف فيه حسبما يريد، - وإرادته دائماً تحت إرادة الله- وهو المرادبالجمعية القلبية.[٢٤٣]، فإن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة، لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرُّف في الأشياء، ليس له، وإنما هو لله، وإنه مجرد أداة في يد الحق، يقفان حائلاً دون الوصول إلي حصول هذه الجمعية في قلبه. وإذا لم تحصل الجمعية القلبية في العارف لا يحدث التصرُّف، وهذا هو معنى ترك

كبار الصوفية للتصرُّف مع قدرتهم عليه، الأمر الذى تتنافى فيه صفة العارفين مع حرية الإرادة وتجعلهم في جبرية مطلقة، فلا إرادة إلاإرادة الله(٢٤٤).

* * *

علي أننا لاحظنا فيما تقدم، أن ابن عربي لا يغفل مطلقاً «فاعلية الهمة» التي يجتمع بمقتضاها الإنسان في نفسه ليصير شيئاً واحداً، فإذا هو فعل، وتحقق من تلك القدرة فيه، نفذت همته فيما يريد. وبقوة الهمة المجموعة هذه، يستطيع «العارف» أن يتصرُّف في الأشياء.

وقد وصف ابن عربي تلك الفاعلية العاملة والممثلة في «الهمة» بأنها من فعل «الذوق» الذي أجمع عليه أهل الله قاطبة.. ولنا أن نتسآل في نهاية هذا المبحث: ألا يفسح ابن عربي مكاناً لحرية الإرادة حين يتعلق هذا المكان بارزاً علي فاعلية الهمة؟!..أو بعبارة أخري نصيغ السؤال هكذا: ألا تثبت حرية الإرادة هنا عند ابن عربي، وهو يقرن هذه الحرية بالهمة القوية النافذة في الأشياء؟!.. ثم ألا يدل نفاذ الهمة علي ضرب من الحرية موجوداً غير مفقود؟!.. وبماذا نسمي تلك «القدرة» التي تتسع ولا تنقبض أمام «إرادة العارف»؟!..

وللإجابة علي هذا كله ينبغي أن يكون القول مقرراً عندنا بكلمة «نعم».. نعم هنالك حرية إرادة لا شك فيها، ظاهرة عند ابن عربي، ولكنها من نوع آخر غير أنواع الحريات التي يفهمها النظار والمتكلمون، لأنها الحرية التي تجيء من معدن مغاير عن تلك الأوهام الشائعة في عرف أهل النظر ممن يعطون لأنفسهم

وهم استقلال الإرادة الإنسانية مطلقاً عن الإرادة الإلهية، تماماً كما يعطون لعقولهم حق التدبير الذي ينازع القدرة ويشل وعي الضمير..

هذا المعدن العلوي السامق الكريم هو الذي تتحد فيه إرادة العارف بإرادة المعروف، حتى ليبلغ بمثل هذا "الاتحاد" مكانة من الحرية لا نظير لها فيما يقرره لنا النظار من الفلاسفة والمتكلمين، وإني لأعيد هاهنا فقرة لا مناص عندي من إعادتها، كنت قد ذكرتها في خاتمة كتابي: "فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية"[٢٤٥]، وقد جاء فيها قولي: "يكاد يكون ابن عربي أكثر الصوفية الذين أفردوا للهمة دوراً بالغاً يتميز به "العارف" ولا يمتاز بهذا الدور أحدٌ سواه، لأنه هو وحده الذي يتصرف بالهمة، ويخلق بالهمة، وينال حريته كاملة غير منقوصة بفاعلية الهمة، لا لشيء إلا لأنها (- الهمة) عند العارف قوة مطلقة غير مقيدة، وهي مؤثرة في الوجود علي الإطلاق بغير تقييد، ولأنه كذلك هو وحده الذي يشهد الحق في الخلق، والوحدة في الكثرة، والجمع في التفرقة.

ولا يتاح له ذلك الشهود إن لم تكن وراءه همة صادقة في التوجه، وفي التعلق، وفي التعشق الدائم بمطالب أرباب الهمم العالية: يستدعي العارف بالهمة ما ليس مكسوباً بالعمل، ويروح فيصعد علي كل مكسوب إلي ما بعده، فإن وقف عنده من حيث ذاته، يرى الكسب قاصراً عن الشهود الجامع في الحقائق المفضلة.

فذو الهمة عارفٌ لا يتقيدُ في معرفته بشهود الصورة في المعتقد الواحد، بل يشهد جميع صور المعتقدات علي أنها مجلي للحق الواحد. وذو الهمة عارفٌ لا

يقتصر علي شهود الحق دون الحقائق، بل شأنه علي الدوام أن يجمع ما تفرق من تلك الحقائق، يجمعها في الحق. فمشاهدة الحق في حالة الجمع هاهنا حقٌ تبطن خلق أو خلقٌ مبطون فيه الحق. ومشاهدة الخلق في حالة الجمع إنما هي شهود الحق. أما إذا فصَّل العارف جَمْع الحق والحقائق، ففرَّق بين الحق وبين الحقائق في المراتب والأطوار والأحوال والأدوار، شهد التفرقة، فمشاهدة الخلق في حالة التفرقة هاهنا ليست حقاً. ولعلَّ هذا هو دور الهِمة بارزاً في إدراك العارف لوحدة الوجود؛ مشاهدة ·الحقائق· مع ·الحق· في أحسن صورة قائمة بأحسن تقويم شاملة تبدو لمن ليس له مطلبٌ سوي الحق" أ.هـ

وكما كان دور الهمة بارزاً في إدراك العارف لوحدة الوجود، فكذلك يجيء دور الهمة أكثر بروزاً وأقوي نشاطاً في إثبات الحرية للعارف، إذا تعلقت همته — ولابد أن تتعلق - بالغاية المنشودة والقبلة المرجاة: شهود الحق، ومعرفة الحق، ومحبة الحق، والفناء في الحق، والتحرر الدائب الموصول عن كل ما سوي الحق، علي منهج الإدراك الذوقي وشرعة المعرفة الوهبية.

عقيدة ابن عربى فى الجبر

[المشكلات الأخلاقية]

(١) حضرة الجبروت مراتبها وأقسامها- الجبر والفناء. (٢) حملة ابن عربى على علماء الرسوم - المشكلات الأخلاقية الأمر التكوينى والأمر التكليفى. (٣) الموقف من إسقاط التكليف - التفرقة بين الأمر التكوينى والأمر التكليفى لا تقدح مطلقاً فى خطاب الشرع- عبودية التصريف وعبودية الإمكان. (٤) الثواب والعقاب- الرحمة الإلهية خصائصها ووظائفها الميتافيزيقية والأخلاقية - خطورة الوظيفة الأخلاقية للرحمة. (٥) الخير والشر -الخير أصل الوجود والشر محض وهم - بين ابن عربى واسبينوزا - أخلاق ابن عربى بين العقل والذوق - موقف ابن عربى الأخلاقي يستند على الذوق والشهود لا على العقل وحيلة الدليل.

* * *

تبيّن لنا - مما سبقت الإشارة إليه - أن ابن عربي يَضفي على العارف المكمّل صاحب الصفة التي يكون فيها محكوماً بحكم الوقت، جبرية خالصة، غير أنها جبرية فاعلة، حيوية، مفوّضة إلي الله، ومسنودة فى أول مقام على فعل الله فى العبد؛ التأثرُ بمؤثرية الحق فى جميع الأحوال. ولنحاول فى هذا المبحث أن نلمّ بأطراف نظريته الأخلاقية التى تعتمد فى الأصل على أصول ميتافيزيقية، وإن كانت الجوانب الأخلاقية والزوايا الميتافيزيقية لا تنفصل فى مذهبه، فإذا كانت الأخلاق سلوكاً للفرد ينبغى أن يكون فيه حراً كيما يؤدى تبعاته ومسئولياته أمام

الله، فهو في هذا خاضع تماماً لنظام الوجود وقوانينه المسيطرة — بمقتضى المشيئة الإلهية- على كل ما في الكون. فالميتافيزيقا على هذا، هي أساس النظرية الأخلاقية التي تنبثق عنها وتتفرع منها كل ما يتكلم فيه عن الخير والشر والطاعة والمعصية، والثواب والعقاب.

- ١ -

ولعلّ هذه هي عقيدة ابن عربي الجبرية خالصة، يلجأ فيها أحياناً إلي حيل لغوية، تظهر أثر منهجه "الظاهري" [٢٤٦]، فاسم "الجبار" عنده مشتق من "الجبر"، والحق جبّار، بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذي يجعل الكائنات تظهر على نحو ما هي عليه، فهي تخضع لضرورة ذاتية، إلا تخضع للحق المتجلي فيها[٢٤٧]، وقد يقال: إن فكرة "الجبر" هذه مشتقة من اسم الجبار، علي عكس ما هو وارد من أن اسم الجبار مشتق من الجبر، أومن حضرة الجبروت. ولكن الخلاف في هذا، شكليّ لا يعوّل عليه، لأننا إذا نظرنا إلي مفهوم الجبر بصفة عامة، ونظرنا تباعاً إلي حضرة الجبروت، كان اسم الجبار عند ابن عربي مشتقاً من الجبر، بمعني أن الحق جبار لأنه عنصر الضرورة والوجوب في هذا الكون، فلا يخرج كائن - كائناً ما كان- عن فعل الضرورة المسيطرة فيه. ولكننا إذا نحن نظرنا إلي "تجليات" الأسماء والصفات الإلهية، وآثارها في جميع ذرات الممكنات، صارت فكرة الجبر عنده أثراً من آثار الأسماء والصفات. وعليه، فالخلاف هاهنا لفظي ، ليس إلاّ.

على أن العبد المتخلق بهذا الاسم لديه، (- اسم الجبار) يسمى عبد الجبّار: هذه الحضرة لها الإجبار فى الأعزاء، ولا أثر لها إلا فيهم، فحضرتها عظيمة فى الفعل، ومن أجل ذلك قال[٢٤٨]:

الجبرُ أصلٌ يعمّ الكون أجمعه فما ترى غير مجبور لمجبور

العلم يَجْبر من كُنّا نعظمُه وهذه نفثةٌ من صدر مصدور

لولاه ما وَجِدتْ أعياننا وَبَدَتْ أكواننا بين مطوىً ومنشور

وتدور أوصاف ابن عربى لمثل هذا العبد المتخلّق باسم الجبار، حول مشاهدة الحقائق التى تظهر فيها حكم الجبروت فى الملكوت، على عموم هذا الحكم بفعل الضرورة فى الموجودات، وهو الذى تقدمت إليه الإشارة بالتأثر بمؤثرية الحق فى كل شىء. ثم أنه ليقسّم هذه الحضرة إلي مراتب تتسلسل فيما يشاهده المتحقق بالحضرة الجبروتية إلي أن يصل لأعلى مرتبة، وهى التى ينعتها باسم الجبر الذاتى.

ويعتبر: أن من تعاظم حكم الجبر عليه فيتصرّف فيه فى اختياره، كان محجوباً بأكثف الحجب وأعظمها. فمن شاهد الجبر فى الاختيار علم أن المختار مجبور فى اختياره، فليس للجبروت حكم أعظم من هذا الحكم، ومن دخل هذه الحضرة: حضرة الجبروت، وكان حاله -عظيم إحسانه- فى العالم حتى لينفعل له جميع العالم بل ينفعل له الوجود كله اختياراً من المنفعل، وهو عن جبر لا يشعر به كل أحد، فهو جبر الإحسان والتواضع. وعليه، فابن عربى يرد كل جبر فى الوجود يلحظه العبد، بعد دخوله حضرة الجبروت وتخلّقه باسم الجبار، إلي

مقام فيه: هو مقام الإحسان والتواضع: جبرّ الإحسان هذا، مما لا ريب فيه، يدعو المشاهد المتحقق بالحضرة الجبروتية إلى الانقياد إلى أحد أمرين من المخلوقين، بل فى الموجودات، أولهما: الطمع. وثانيهما: الحياء.

(١) فالطامع إذا رأى الإحسان ابتداء من غير استحقاق أطمعه فى الزيادة منه، إذا جاء إليه ما يمكن أن يكون معه الإحسان، وإنما تفعل النفس ذلك حتى يكون الإحسان جزاء وفاقاً، لأنها تكره المنّة عليها، لما خلقت وجبلت عليه النفوس من حب النفاسة.

(٢) أما الأمر الثانى، وهو الحياء، فصاحبه يمنعه الحياء بما غمره من الإحسان، أن يعتاص على المحسن فيما يدعوه إليه، فهو مجبور بالإحسان فى إتيانه وقبوله لما يريده منه هذا المحسن حياء ووفاء، وليجعل ذلك أيضاً جزاءً لإحسانه الأوّل حتى يزول عن حكم المنة. وهذا من دسائس النفوس، فلا جبر أعظم من جبر الإحسان لمن سلك سبيله وقليل ماهم[٢٤٩].

(٣) وبعد ذلك، يروح ابن عربى فيتكلم عن مرتبة أخرى من مراتب الجبر، وهى الجبر بطريق القهر والمغالبة، أى جبر المجبور فى الظاهر لا فى الحقيقة والجوهر. فقد يقبل المجبور جبره من طريق الظاهر لا من طريق الإحسان الذى تقدمت الإشارة إليه، ولم يقدر المجبور على الإمتناع والمقاومة لضعفه، لا لشىء إلا لأنه لا يقبل الجبر بباطنه، فلا أثر له إلا فى الظاهر، بخلاف جبر المحسن، فإن له الأثر الحاكم فى الظاهر والباطن بحكم الطمع أو الحياء أو الجزاء[٢٥٠].

(٤) وهناك مرتبة أعلى وأرفع يطلق عليها ابن عربي اسم "الجبر الذاتي"، ومفادها: ألا يكون ولا يحصل إلا عن التجلي في العظمة الحاكمة: تتجلى العظمة الحاكمة على كل نفس فتذهل عن ذاتها وعزتها، وتعلم عند ذلك أنها مجبورة بالذات فلا تجهل نفسها، وتلك هي - بغير شك- مرتبة العارف الذي ينظر هنا مَنْ الحاكم عليه، فلا يجد إلا قيام العظمة به، فيعلم أنه ما حكم عليه إلا ما قام به، وما قام به إلا مُحدث، وما حكمت عليه إلا العظمة الحاكمة، فيعظم عنده الجبر، فيعلم عند ذلك جبروت الحق (٢٥١).

* * *

هذه المرتبة العظمى هي مرتبة "الفناء" والشهود: شهود العظمة الحاكمة كشفاً في حال التحقق مع الله، وهي مرتبة لا ينالها العارف إلا إذا كان وصل بالجبر إلى المقام المعلوم، ذلك المقام المحمدي: (= مقام الوارث) المعبر عنه بقوله:.. المحمدي يَعرىٰ الأسرار، ويكسو الأسوار، وقلبه بالحقيقة مغمور، ويشاهد الطريقة عليه مستور، جُرِّد عن الغير، وأوضح له المراد فجدّ في السير، فشاهد من ذاته ذاته، ومن صفاته صفاته، ومن أفعاله أسماءه، ومن أرضه سماءه، ثم فنيْ عنه بالكلية، واستوت على عرشه صفات الإلهية، فصَحَّ هنالك رسم العبودية. ومن هنا قال مَنْ قال: إياك وإفشاء سرِّ الربوبية. إذا مُحِيَ الوارث عن نفسه، فلا فائدة له إلا قيامه في رمسه(قبره)، وفناؤه عن حركته وحسه، فإذا غرق في هذا البحر غرقَ في المنة، فوجب عليه إقامة الفرض والسُّنة" (٢٥٢).

وقد يبدو في أقوال ابن عربي التعارض الظاهر، فهو من جهة، إذا كان يتحدث في هذا النص عن "الفناء" والشهود، والغرق في بحر المنة بكل ما في هذا

البحر من عطاءات إلهية يمنحها الله وهباً للعبد، أو استحقاقاً وجزاءاً لأفعاله، وكلها- إنّ في حال الجزاء وإن في حال الوهب - فضلٌ من الحق على العبد ومنّة، إلا أنه من جهة ثانية، يحدثنا عن وجوب إقامة الفرض والسنة. وهنا تبدو الحيرة في أقواله، حين يتساءل المرء: كيف يكون الفرض وتكون السنة من الأمور الواجبة إقامتها والعبد في حال يقال عنها في عرف الصوفية، حال الفناء؟!!

بيد أن هذه الحيرة ما تلبث إلاّ وتتلاشى، لو أننا نظرنا في أقواله بغير بتر من جانبنا، قد يخرجها عن المراد المقصود، ورأينا أنه يقلب مفهوم الفناء والبقاء كما هو سائد في لسان عموم الصوفية، فيستخدم البقاء من حيثية كون العبد بالله (= الجمع)، في الحالة التي تكون فيها نسبة العبد إلى الله بإطلاق. أما الفناء، فهو نسبة العبد إلى الكون (= الفرق): من حيث كون العبد بنفسه وبالكون، لا بالمكوِّن، وفي تلك الحال الأخيرة تصح في مقام الفرق إقامة الفروض والسُّنن. فلا تعارض على هذه الجهة في أقواله إذا هي فهمت بتلك الدلالة. وإنه ليشير في الفتوحات المكية إلى شرف نسبة البقاء عنده على نسبة الفناء فيقول: "أعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء... فإن الفناء هو الذي أفناك عن كذا، فله القوة والسلطان فيك، والبقاء نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه، أعني البقاء في هذا الطريق عند أهل الله فيما اصطلحوا.

والفناء نسبتك إلى الكون، فإنك تقول: فنيت عن كذا، ونسبتك إلى الحق أعلى، فالبقاء في النسبة أولى، لأنهما حالان مرتبطان، فلا يبقى في هذا الطريق إلاّ فانٍ ولا يفنى إلاّ باقٍ، والموصوف بالفناء لا يكون إلاّ في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلاّ في حال الفناء، ففي نسبة البقاء شهود حق، وفي نسبة الفناء شهود

خلق».. ومن ذلك نرى، أن ابن عربى يُفضّل البقاء من حيث شهود النسبة الإلهية على الفناء الذى تكون فيه نسبة شهود الخلق، كما أنه يشير أيضاً فى «تجليات الفناء» إلى ذلك بقوله: «إذا أفناك عنك فى الأشياء، بشهود سريان التوحيد فيها، أشهدك إياه، أى عينه ظاهراً بحكم: «لا فاعل إلا الله»، محركها ومسكّنها، ومفصّلها ومدبّرها. وإذا أفناك عنك وعن الأشياء، أشهدك إياه عيناً، فتشاهده فى تحقيق فنائك : وهو عدم شهودك لشهودك إياه. فتكون إذن باقياً فى فنائك. فإن عقلت فى فنائك إنك راءٍ (أى مُشاهد لغيره)، فما أفناك عنك، فلا تغلط، فإنك باقٍ على بقّية تزاحمك فى تحققك بالبقاء. وهذا هو فناء البقاء، فإن الفناء قد حصل من وجه وبقيت معه بقّية تمنع البقاء..»(٢٥٣).

ويلاحظ أنه مادام هناك فناء، فهاهنا وحدة شهود، يصير معها الكشف الذى يتحقق فيه السالك من «أن لا فاعل إلا الله» شهوداً للعظمة الحاكمة، فيظفر بجوهر التوحيد الذى تحدث عنه الصوفية، وتكلموا جميعاً فى علاقته بالتوكل والرضا والشكر والمحبة وسائر المقامات والأحوال، بمقدار ما تكلموا فى الفناء الذى يكون على الدوام فى التوحيد. فهذا الفناء هو فناء عن «شهود السوّى»: هو الحالة الروحية التى يرومها وجدان العارف وتنشدها لطيفته الجوانيّة، وهو الذى تسقط فيه إرادة الصوفى تماماً لتفنى فى الإرادة الإلهية، وهو الفناء الذى سلك طريقه الصوفية قبل ابن عربى. أما البقاء الموصوف هنا، فهو «بقاء الفناء»، أو هو فناء عن «وجود السوّى»، يكون العبد به قائماً بالله، فلا يكتفى بأن يشهد فيه «ألا فاعل إلا الله» بل يشهد: «ألا موجود إلا الله»، الأمر الذى يتفق تماماً مع مذهب وحدة الوجود.

ربما كان صحيحاً ما توصل إليه "نيكولسون" بقوله: كانت نظرية أوائل الصوفية في الفناء مستندة إلي فكرتهم في الإرادة الإلهية، وأن الله تعالي هو "المريد" في الحقيقة لكل شيء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك الأمر لصاحبه. أما نظرية الفناء التي دعى إليها أصحاب وحدة الوجود، فمستندة إلي فكرة أخرى هي أن الله هو "الوجود المطلق". فالصوفي في هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته، بل الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل مالا حقيقة له في ذاته.[(٢٥٤)]، وفي الحق، مازاد "نيكولسون" شيئاً على ما وصف ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) من شأن هذا الفناء، بأنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه "ماثمّ غير"، وأن غاية العارفين والسالكين، الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثر والتعدُّد عن الوجود بكل اعتبار، فلا يشهد غيراً أصلاً بل يشهد وجود العين: عين وجود الرب، بل ليس عندهم في الحقيقة ربٌ وعبد..[(٢٥٥)].

فمما لاخفاء به، أن البقاء عند ابن عربي يعني بقاء العبد بالله وجوداً، بعد فنائه عن الخلق، وعن كل ما يلحقه بكونه. ولم يكن ابن عربي بعيداً عن هذا حين صرح بقوله: "وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم".

وحكم العدم هذا، هو الحكم الذي يفرض الفناء عن الخلق، وعن كل ما يلحق المخلوق بكونه، ويبقى المحقّق في النهاية موجوداً بالله، قائماً به في جميع الأحوال: حالة روحية عزيزة لا تشهد في الوجود إلا الله. وفي عين تلك الحالة، يجيء الشهود للعظمة الحاكمة (عظمة الجبروت) سرّاً لطيفاً من أسرار العرفان، لا يشعر به كثير من الناس كما قال، ويرى ابن عربي في هذا المقام أن الحق

موجود بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهية في الجبروت البرزخي تقابل الخلق بذاتها، وتقابل الذات بذاتها، ومن هنا يتكلم عن نسبة هذا الجبروت إلي الحق من خلال حديثه عن الألوهة، ونفس تلك النسبة إلي الخلق، هاته النسبة التي وصفها بأنها لطيفة لا يشعر بها كثير من الناس. فللألوهة على هذا المقام الجبروتي وجهان: وجة إلي الخلق، لها التجليّ بمقتضاها في الصور الكثيرة والتحوّل فيها والتبدّل. ووجة إلي الذات، تظهر به للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلاّ من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلاّ بهذا البرزخ وهو الألوهة.

وهذه الألوهة التي تقع وسطاً بين الذات الموصوفة بالغنى عن العالمين، وبين الخلق في صوره الكثيرة وتحولاته المتبدّلة، إنما هي في الحق الأسماء الإلهية الحسنى التي ندعو الحق في ذاته بها.. قال ابن عربي وتحققناها - أي الألوهة - فما وجدناها سوى ما ندعوه به من الأسماء الحسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يعرف العالم من الحق غير هذه الأسماء الإلهية الحسنى، وهي أعيان هذه الحضرات التي في هذا الباب"(٢٥٦)، وهي المجالي الوجودية التي تتجلى فيها الذات الواحدة (٢٥٧)، ومن حضرة الأسماء الإلهية ظهر الجبر المسيطر على كل ما في الوجود.

- ٢ -

ويظهرنا موقف ابن عربي من الجبر والفناء على الخطورة العظيمة في مجال الدين والأخلاق، إذ الفناء عموماً حال يجعل من العبد مفقود القدرة على حرية الاختيار، مسلوب العقل والتصرف والتدبير، حيث لا فرق في هذا الحال

بين جبر واختيار.. ولما كان كذلك، فهو -وبهذه الصفة المعهودة فيه - يَنحى الإيمان الصادق في غرف العوام، ويحل الكفر الصريح، ولا يرى صاحبه فرقاً بين الكفر والإيمان، ولا بين الطاعة والمعصية؛ الصالح على قدم المساواة مع الطالح، والمؤمن والكافر أمام الحق سواء، الأمر الذى دعى الفقهاء وأصحاب الأفق المحدودة من أرباب الظواهر؛ المترسِّمين بالعلوم إلي مهاجمته والنيل منه.

ولكننا، من جهة أخرى، إذا كنا وجدنا أن هنالك نفراً من أصحاب الأفق المحدودة وأرباب الظواهر من المترسِّمين بالعلوم، يهاجمون ابن عربي، ويثيرون حوله لغطاً كثيراً، فإن ابن عربي نفسه قد حمل عليهم حملته الواسعة في كثير مما كتب، ولم يدع مناسبة يجيء فيها ذكر هؤلاء الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، إلا ويشتد قلمه عليهم.. فما خلق الله أشق ولا أشدّ منْ "علماء الرسوم" علي أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام..

ثم إنه ليندفع بقوة في حملته علي علماء الرسوم الذين آثروا الدنيا علي الآخرة، وآثروا جانب الخلق علي جانب الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة.. هؤلاء العلماء المترسمون بظاهر العلوم، لما كانوا علي مثل هذه الأوصاف، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن لله عباداً تولي الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه، وعلي ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه، ولا حتى غير مؤمن..

على أن علماء الرسوم، وهم في إنكارهم على أهل الله "يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ويدعون إلى دين الله على غلبة ظن، لا على بصيرة" فشتان بين مَنْ هو، فيما يفتي به ويقوله، على بصيرة منه في دعائه إلى الله، وهو على بينة من ربه، وبين من يفتي في دين الله بغلبة ظنه. ومن أجل ذلك، سلم أهل الله لهم أحوالهم لأنهم علموا من أين تكلموا، وصانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحقائق إشارات، كما قال أبو يزيد البسطامي، رضي الله عنه، في هذا المقام، يخاطب علماء الرسوم: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت. يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون: حدثني فلان عن فلان، وأين هو؟!.. قالوا: مات"..

وهكذا يمضي ابن عربي في دفاعه عن علوم الحقيقة ضد علماء الرسوم لكأنما كان يعلم مسبقاً بالضرورة أن أقواله ستكون عرضة لسوء الفهم، أو سوء التأويل، ليجيء دفاعه - من ثم- دفاعاً في الوقت نفسه عن المكاشفة التي تترأى لقلوب العارفين، وعن علوم الحقائق الكشفية التي تفيض من تلك القلوب، ولا عجب في أن يتخذها ابن عربي مستنداً لكل ما ينطق به، ولكل ما يقول، وهو الذي لم يصدر قط فيما كتبه إلاّ عن ذوق وتجربة، وعقيدة راسخة في عالم الشهود: شهوده لوحدة الوجود..

* * *

فبالإضافة إلى أن حال الفناء لديه لا يترك للعبد إرادة ولا حرية اختيار، نجد ابن القيم يصفه بقوله:" وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحد. وهو الواجب بنفسه. وما ثمّ وجودان "ممكن وواجب"، ولا يفرقون بين كون وجود

المخلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده، وليس عندهم فرقاً بين العالمين "ورب العالمين"، ويجعلون الأمر والنهي للمحجوبين، وفناؤهم (أي هدم الشريعة) هو تلبيس عندهم، والمحبوب عندهم من يشهد أفعاله كلها طاعات، ولا معصية فيها، لشهوده الحقيقة الكونية الشاملة لكل موجود. فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية، بل ارتفعت الطاعات والمعاصي، لأنها تستلزم إثنينية وتعدداً، وتستلزم مطيعاً ومطاعاً، وعاصياً ومعصياً، وهذا عندهم محض شرك، والتوحيد المحض يأباه" (٢٥٨).

ولا شك أن العلاقة واضحة بين الجبر والفناء عند ابن عربي، أو عند غيره من الصوفية، بيد أن فناء الإرادة الإنسانية فناء خالصاً ترتفع فيه المسئولية الخلقية فتشل حركة الإنسان الذى يحاول الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل مالا حقيقة له في ذاته، هو من مقاصد الفناء عند أصحاب وحدة الوجود، حيث لا حرية ولا اختيار، بل جبرية محققة :" فكل شيء في العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية، ويقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً، شريراً أو خيراً، وفقما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم الإلهي القديم" (٢٥٩) الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى إثارة مشكلات أخلاقية عن إرادة الله للشر والمعصية، وعن خروج أفعال على غير مقتضى الإرادة الإلهية مما لا يعقل تصوره، وعن أمر الله بفعل وهو لا يريده، وعن عصيان العباد للأمر الإلهي (٢٦٠)، وبالجملة: انتفاء العدالة الإلهية، واختفاء معنى الثواب والعقاب، وتقويض الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية (٢٦١).

على أن كل هذه المشكلات الأخلاقية التى تظهر فى مذهبه تتصل بالأمر الإلهى كما يتحققه هو، وكما يتناسب مع أهل الشهود للوحدة، لا كما يترأى لأى إنسان وكل إنسان. ويقول ابن عربي:" ... فالأمر منه إليك ومنك إليه. غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه. ولا يسمى مكلفاً: اسم مفعول" [٢٦٢]. ومن الجائز أن تفهم كلمة "الأمر" هنا بمعنى أمر الوجود على نحو القول: فأمر الوجود من الحق إلي الخلق، ومن الخلق إلي الحق، ولكن يظهر أن المراد بها "الطلب" - كما يقول الدكتور عفيفي- وهى مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً، لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شيء، بمعنى أنه يكلفه فعله، بل بمعنى أن حاله تقتضى حصول ذلك الفعل. وإذا كانت حالة العبد تقتضى حصول ذلك الفعل- كائناً ما كان- صارت بالضرورة واقعة تحت الإرادة الإلهية. والإرادة الإلهية تتعلق بالناحية التى تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة، وهو المراد بقوله: وما كلفك إلاّ بما قلت له كَلِّفني: بحالك وبما أنت عليه، فهنا يكون أمر الحق إظهار الموجودات فى العالم الخارجى على نحو ما تعطيه أعيانها الثابتة [٢٦٣].

صحيح أن لله إرادة، ولكنها تتعلق بالناحية التى تقتضيها طبيعة هذه الأعيان، فالله يريد كيت، وكيت، من الأشياء، أعنى يخرج إلي الوجود الشيء المراد على نحو ما هو عليه فى عينه الثابتة، وعلى ما كانت فى علمه الأزلي، غير أن علمه تعالي شيء تعطيه الأعيان الثابتة عن نفسها [٢٦٤]، وهذا مما يتسق مع ما يشير إليه من قوله: "غير أنك تسمى مكلّفاً، وما كلفك إلاّ بما قلت له كلّفنى بحالك، وبما أنت عليه..."، فهو يريد أن يقول: إننا إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف من الحق،

فيلزم أن نقول إن الخلق مكلف من قبل الحق، وإن الحق مكلف من قبل الخلق.. ولا فرق. ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق [٢٦٥].

* * *

وهنا يفرّق ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي: الأمر التكويني يرادف أمر المشيئة، والأمر بالتكوين، والأمر الخفي. بينما يستخدم الأمر التكليفي بما يرادف أمر الواسطة، والأمر الجلي، أو أمر الشرع، كأن يقول:الخلق خلقان: خلق تقدير وهو الذى يتقدّم الأمر الإلهي، كما قدّمه الحق وأخّر الأمر عنه فقال تعالى:" ألا له الخلق والأمر" [٢٦٦]، والخلق الآخر بمعنى الإيجاد وهو الذى يساوق الأمر الإلهي وإن تقدمه الأمر الإلهي بالرتبة. فالأمر الإلهي بالتكوين بين خلقين: "خلق تقدير وخلق ايجاد" [٢٦٧].

وما سمّى بالأمر التكويني إلا لأنه موكول على المشيئة، فهذا الأمر الإلهي بالتكوين ليس هو هو الأمر التكليفي الذى هو بالواسطة، فكل حكم ينفذ في العالم وما حواه، هو حكم الله عز وجل، حتى لو خالف الحكم المقرر في الظاهر الذى هو حكم الشرع، فلا ينفذ حكم الا لله في نفس الأمر، لان الأمر الواقع في العالم إنما هو يقع على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، فان حكم الشرع المقرر هذا ليس بمانع من نفاذ حكم المشيئة. وإذا سألنا ابن عربي، لماذا؟!..أجاب: لأن المشيئة ليست له فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء، لذلك نفذ تقرير حكم المشيئة خاصة . ولما كانت المشيئة هي -عرش الذات-- كما يسميها أبو طالب المكي - ولما كان سلطانها عظيماً، صار كل ما تقرره المشيئة ينفذ، فلا يقع في الوجود شئ ولا يرتفع خارجاً عن قبضتها.

يمضي ابن عربي ليصوّر حكم الأمر الإلهي بشقّيه: التكوين، والتكليف: "فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلاّ الأمر بالواسطة (يعني الأمر التكليفي) لا الأمر التكويني، فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة.." [٢٦٨]، ويشرح القاشاني هذا المعنى، فيرى أن حقيقة المشيئة تقتضي الحكم لذاتها، لأنها نفس الاقتضاء، والاقتضاء هو تخصيص ما عيّنه العلم بالحكم فيقع ما تعلّقت المشيئة به، فإن الأمر الإلهي الذي لا راد له وحكم الله الذي لا معقب لحكمه: هو الذي تعلّقت المشيئة بوقوعه وجوداً وعدماً، فإن لم تقترن المشيئة بوقوع العمل واقترن الأمر به لم يقع، وإن اقترنت باقتران الأمر به يقع، لأن المشيئة إنما اقتضت وقوع الأمر بذلك العمل، لا وقوعه أي صدور العمل من المأمور المعين، فالمسمى معصية ومخالفة إنما هو باعتبار أمر المكلّف والشارع المتوسط لا باعتبار التكوين الذي هو المشيئة، فلا يخالف الله في أمره الذي لا واسطة فيه فلا رادّ له ولا مُعقّب[٢٦٩].

ولا يظهر مما تقدّم إلا التمييز الدقيق عند ابن عربي بين الأمر التكويني الذي ينفرد ببعض الخصائص والصفات التي تميزه في ذاته، وبين الأمر التكليفي الذي خاطب الله به الخلق وبعث بمقتضاه الرسل. فالأمر التكويني هو أمر حقيقي، ترتفع فيه الوسائط(الرسل)، ويوافق الإرادة، ولا يمكن أن يُعصى لأنه هو كلمة "كن". أما الأمر التكليفي، فهو صيغة أمر وليس أمراً، هذه الصيغة ترد المكلّف بوساطة الأنبياء، ولا يُعلم بموافقة الإرادة إلا بعد حدوثها، أو لمن كشف له الله عن حال الممكن في ثبوته[٢٧٠].

فظهـور العاصـى بمعصـيته، والمطـيع بطاعـته، خاضـع للأمـر التكويـنى، لأن العاصـى والمطيع، إنمـا يفعلان ما كانت اقتضته طبيعة عينه الثابتة فى كل منهما، وقد قضـى الله أن يكون ذلك كذلك منذ الأزل. ولكـن الـذى اقتضته العين الثابتة، وقضى به الله، إنما هو ·فعل· فقط، لا يوصف بأنه فى ذاته طاعة أو معصية(٢٧١).

من أجـل ذلك، لا يقال: إن الحـق قـدّر المعصـية أزلاً وقضـى بظهورهـا، وإنمـا يسـمى الفعـل الـذى تقتضيه العين الثابـتة، طاعـة أو معصـية، لأنه يحكم عليه بعد ظهـوره. إذا هـو وافـق الأمر التكليفى يسـمى طاعة، وإذا خالفـه يسـمى معصـية، وهـذا هـو المقـياس الشـرعى الدينى، الـذى يخاطب الله به الخلق ويبعث بمقتضاه الرسـل. فمطابقـة هـذا الأمر أو مخالفته لأمـر من أمـور الديـن يسـمّى تكليفـ لا تكوين، فإن أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفى سمى طاعة وإيماناً واستلزم الحمد. وإن أتـى مخالفاً له سمّى معصية وكفراً واستلزم الذم. وهـو فـى كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكوينى، ومعنى هـذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو، لا بالفاعل الذى يظهر الفعل على يديه·(٢٧٢).

ولا ينسـى ابـن عـربى فـى هـذا الصـدد أن يذكـر قصـة فـرعون وكفـره، كمـا ذكـرها من قـبله الحـلاج (٢٧٣)، فـيقول إن فـرعون بادعائه الألوهية قد أطاع الأمر التكوينـى، لأن عينه الثابتة اقتضـت ذلك، ولكنه خالف الأمر التكليفى الذى يحرّم الشـرك بالله(٢٧٤)، فكل شيء بمقتضى الأمر التكوينى يسير فى هذا الكون تحت عـناية إلهية، لا يخـرج عنهـا موجود كائناً ما كان، حتى أفعال الإنسان، طاعة كانت أو معصـية، إيماناً أو كفـراً، خيراً أو شـراً، تجـرى وفـق هـذا القانون الجبرى الذى

يحكم الوجود كله من أعلاه إلي أدناه، دونما يكون هناك خلل يعترى الموجودات ويكرهها على التحرر من قبضة ذلك القانون.

- ٣ -

وهنا يلزم أن نتسأل عن موقف ابن عربي من إسقاط التكليف، فهل كان ابن عربي بموجب تلك التفرقة بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، يسقط التكاليف الشرعية؟!

لقد فهم الفقهاء، وفي مقدمتهم ابن تيمية [٢٧٥]، أن ابن عربي يعلن إسقاط التكليف، ونحن لا نحسب أحداً من الصوفية الصادقين ذهب إلي القول بإسقاط التكاليف، إذ ليس المقصود هو إسقاط التكليف، بل المقصود هو إسقاط «الكلفة»، وهو ذهاب كلفة العبادة فلا يصير العبد ملولاً منها، بل ربما تلذذ بفعل ما كانت نفسه تتصعب لفعله قبل ذلك، ولقد اعتبر الجنيد أن من يهمل التكاليف بحجة إدعاء المعرفة ويزعم أن الفروض الشرعية إنما كانت وسيلة إلي الوصول، فالذى يفعل ذلك يعد السارق والزاني خير منه، فلئن كان هذا من جنس الوصول، فهو وصول إلي سقر [٢٧٦]، فالفرق بين إسقاط التكليف وإسقاط الكلفة أوضح من أن يحتاج إلي دليل. وابن عربي الذى وضع منهباً أحتار في تعليله كبار المفكرين، لم يتوصل إليه من فراغ، بل بجهد وعمل وجهاد في الله، وبإكبار من شأن التكليف.

ولابد أن نضع في الاعتبار أن حقيقة المذهب شيء، وتحليلات المحللين لنفس هذا المذهب شيء آخر، فقد يفهم هؤلاء المحللون أن ابن عربي يقول بإسقاط التكليف في مراحل التحقق بالوحدة الذاتية بالحق، وأنه لا سبيل لإقامة التكاليف

الشرعية في مذهب يقول بوحدة الوجود، ولكن مثل هذا الفهم ليس هو بالضرورة أن يعبّر عن حقيقة المذهب في ذاته. وإذا كان ابن عربي يوجب حكم الشرع على المجنون والصبي، ومَن غلبت عليه الحال، فما بالك بالعارفين الواصلين؟!.. فهل هو بالفعل يسقط عن هؤلاء التكليف؟!. إنه يعبر عن هنا قائلاً: ".. والذى أقول به إن من غلب عليه حال، أو كان مجنوناً، أو صبيًا، فهو تحت خطاب الشارع خلافاً لبعضهم، وذلك لأنه ما ثمّ حال ولا صفة في مكلّف يخرج عن حكم الشرع بالكلية، فإن الشارع قد أباح للصبي والمجنون التصرُّف فيما حظر على غيرهما، ولا حرَج عليهما، فكيف يقال زال عنهما حكم الشرع، وهما قد حَكَمَ لهما بالإباحة، وهي حكم شرعي. فعلى هذا، فما خرج أحدٌ عن حكم الشرع، وأحكام الشرع مبنية على الأحوال لا على الأعيان." (٢٧٧).

* * *

ثم أن هذه التفرقة السابقة بين الأمر التكويني والأمر التكليفي لا تقدح في خطاب الشرع مطلقاً، بل كل ما هنالك هو أن حكم الأمر التكويني مرهون بمقتضى المشيئة التي لا يخرج عن مقتضاها موجود من الموجودات. ولقد نقل عنه الشعراني في "لواقح الأنوار" قوله: " لا يصح لعبد قط عصيان الإرادة الإلهية، وإنما يَعصى العبد الأمر من خلف حجاب الداعين إلى الله تعالى من الرسل وأتباعهم من العلماء، قال تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (٢٧٨)، فما وقع العبدُ في تخلُّفه عن امتثال أمر واجتناب نهي، إلا إذا كان الأمرُ والنهي على لسان الوسائط من الخلق، كما إذا قال الرسول أو نائبه للناس: صلوا أو صوموا، فقد يقع المأمور به من العبد المأمور، وقد لا يقع.

وأما إذا قال الحق تعالي لعبده من غير واسطة "كن" مصلياً أو صائماً، فإنه يقع ولابد. تأمل قوله تعالي على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقيموا الصلاة، واصبروا، وصابروا، ورابطوا، وجاهدوا، ولا يقع من بعض الناس شيء من ذلك، لتوقف امتثالهم على الإرادة، وهي لم ترد لهم امتثال الأمر، فكأنه تعالي قال لهم حينئذ: اخلقوا بأنفسكم من غير إرادتي، وليس من قدرتهم ذلك، فكان المتعلق بهم جسم "كن" لا روحها، فكانت كالميتة: يحرم عليهم استعمالها بخلاف ما إذا تعلق بهم "كن" الحية، الذى هو الأمر الإلهي بلا واسطة، فإنه يوجد عين الجهاد والرباط والصلاة وغيرها من أفعال العباد في حين توجه الإذن لهم، وليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، وإلا كانت الصلاة تظهر في غير مصل، والجهاد في غير مجاهد، وذلك لا يصح. فلابد من ظهورها فيمن ظهرت عنه، فإذا ظهر ذلك فيمن ظهرت عنه من المصلى أو المجاهد أو نحوهما، نسب الفعل إلي العبد وجازاه الحق تعالي، فضلاً منه أو عدلاً.

ولو أن العمل نفسه كان محلاً للتنعم أو التألم لكان هو أولي بالجزاء، ولكن لما كان ليس محلاً لذلك، جعل الله تعالي الجزاء لأقرب نسبة إليه وهو العبد الذى هو "الآلة".. ولولا هذه النسبة التى جعلها الحق تعالي للعبد لكان ذلك قدحاً في الخطاب والتكليف" (٢٧٩).

فابن عربي هنا يقرُّ التكليف "بالنسبة" التي جعلها الحق تعالي للعبد في أن يظهر على يديه الفعل، ولا يسقطه وفقاً لتفرقته السابقة بين الأمر الإلهي بالتكوين، والأمر الإلهي بالتكليف. فليس من شأن تلك التفرقة أن تلغى الأمر الثاني (التكليفي)، بل العكس هو الصحيح، ولا يزال الأمر التكليفي قائماً لأن حكم

أفعال العباد مع الحق كحكم آلة النجار أو الحائك، ولله المثل الأعلى، فإن الله يفعل بالواسطة وبلا واسطة. وبهذا القدر الذى هو كأنه آلة تعلق الجزاء والتكليف، ولا دليل فى العقل يخرج العبد عن الفعل ولا جاء بذلك نص عن الشارع لا يحتمل التأويل.

وإذا كانت الأفعال كلها من المخلوقين مقدورة لله تعالي، وكانت وجود أسبابها بالأصالة من الله تعالي كذلك، فمن المحقق أنه ليس لمخلوق فيها مدخل إلا من حيث كونه محلاً لها " فأنت أنت محل العمل لا عامل، ولكن لولاك لما ظهر للعمل صورة لأنه عرض" (٢٨٠).

ولا تعنى هذه العقيدة الجبرية عند ابن عربى إسقاطاً لتكليف الشرع بمقدار ما تعنى الأدب الذى توخاه العارفون المحققون مع الله، وحتى ولو فهم منها إسقاط التكليف فلا ينبغى أن يسمى بهذه الصفة، لأنه لا يوجد عارف بالله يسقط التكاليف الشرعي، وإلا.. لما صار عارفاً، ولكن طبيعة الأدب مع الله- كما تحققها العارفون- تقتضى هذه الجبرية، وإن ابن عربى ليقول:" اعلم أن الإنسان مجبور فى عين اختياره عند كل ذى عقل سليم، مع أن جميع ما يظهر عنا من الأفعال يجوز أن يفعله الحق تعالي وحده، لا بأيدينا، ولكن ما وقع ذلك فى الشاهد ولا ظهر إلا بأيدينا، إذ الأعمال أعراض. والأعراض لا تظهر إلا فى جسم، وهذا، وإن كان صدقاً، فقد أنف أهل الله أن يصرحوا به، وإنما قالوا: الأعمال لله خلقاً وللعبد إسناداً مجازاً" (٢٨١).

فليس في مثل هذا القول ما يوحي بإسقاط التكليف تماماً كما يسقطه العابثون بالشرع، المستخفون به، واللاهون عن أوامره ونواهيه. وإنما العارفون بالله على الحقيقة فوّضوا الأمر لله في كل فعل وكل حركة، وفهموا من قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (٢٨٢)، إنه من جنس الوعيد، وليس هو بتفويض المشيئة للعبد. وعليه، فلا يقال- من أجل هذا -: إن كان الله خالق أفعال العباد، فكيف يعذّبهم؟!.. لأن الثواب والعقاب- على ما تقدم - إنما هو استعمال العبد للفعل المخلوق لا على أصل الخلق، ومن ثم يجيء العقاب على الفعل لصرف الاستطاعة التي تصلح للطاعة إلى المعصية لا على إحداث الاستطاعة.

ويفرّق ابن عربي هنا بين "الحكم" و"الأثر"، ويقدّم المشيئة الإلهية الدافعة لوقوع مقت العبد نفسه، حين انقضاء زمان التكليف، فيقول: اعلم أنه لا أثر لمخلوق في الأعمال التي تظهر على يديه أبداً من حيث التكوين، وإنما له فيه "حكم" لا أثر. وأكثر الناس لا يفرّقون بين "الحكم" و"الأثر". فإن الله تعالى إذا أراد إيجاد "حركة" أو "معنى" من الأمور التي لا يصلح وجودها إلا في موادها، لأنها لا تقوم بنفسها، فلابدّ من وجود محل يظهر فيه تكوين هذا الأمر لا يقوم بنفسه، فللمحل حكمٌ في الإيجاد لهذا الممكن وماله فيه أثر.

فهذا الفرق بين الحكم والأثر إذا تحقّقته، علمت أنه: لا أثر للعبد جملة واحدة في الفعل، فلماذا يقول: فعلت كذا مع أنه لا أثر له. ولذلك يمقت نفسه عند الله إذا انكشف حجابه، وينكشف له يقيناً أن ذلك الفعل الذى كان يدّعيه ليس هو له حين انقضى زمان التكليف، فليس المراد أن الله تعالى يمقت العبد

على نسبة الفعل لنفسه فإن الله قد أضافه إليه، وإنما المراد أن العبد يمقت نفسه، ولو أنه فعل مستحضراً مشيئة الله تعالى في ذلك الفعل لم يمقت نفسه عند الله. قال تعالى:" ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله"[٢٨٣]، فشرع المشيئة ليدفع وقوع مقت العبد لنفسه"[٢٨٤].

وفي تفرقة ابن عربي بين"الحكم" و"الأثر"، ما من شأنه أن يعطي تعلّق العبد بفعل المشيئة الإلهية التي اقتضت وقوع هذا الفعل أو ذاك، فما يكون من مقت العبد لنفسه يوم أن ينقضي زمان التكليف إنما هو ظلمة فرضتها كثافة الحجاب، فلم يستحضر معها مشيئة الله تعالى، فكأنما مقت العبد لنفسه - بعد كشف الحجاب- كان صادراً عن غفلة لا حضور فيها، ومن شأن هذه الغفلة أن تستوجب تأخر المشيئة، ونسبة الفعل للعبد لا للمشيئة. على أننا إذا أخذنا تفرقة "الجرجاني" بين "الحكم" الذي هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، أو هو وضع الشيء في موضعه (على مقتضى الحكمة)، وبين "الأثر" الذي هو بمعنى النتيجة الحاصلة من الشيء، أمكننا أن ندرك قول ابن عربي بأنه لا أثر للعبد جملة واحدة في الفعل من حيث التكوين، وإنما له فيه "حكم" من حيث إسناد الفعل إليه من طريق الإضافة على اعتبار أنه محل ظهور الفعل والحركة ليس إلا.

* * *

وعلينا من بعد أن نطرح السؤال نفسه مرة أخرى، إذ يلزمنا التساؤل عن "موقف ابن عربي من إسقاط التكليف"، فهل كان ابن عربي بموجب تلك التفرقة السابقة بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، يسقط التكاليف الشرعية؟!

وللإجابة على ذلك، لا مناص عندنا من مراجعة أقواله حول فكرة "العبودية؟!.. ومن ثمّ فلا يكون من معنى إسقاط التكليف عند ابن عربي هو المعنى الذي تهمل فيه أحكام الشريعة بالكلية، بل غاية ما هنالك عبودية محضة لله توجب الذلة والخضوع والافتقار، ويتقدمها تفويض الأمر كله لله، فإليه يرجع الأمر كله. ومع هذا، فقد نجد ابن عربي يفرّق بين نوعين من العبودية: الأول: عبودية التصريف، والثاني: عبودية الإمكان، حتى ليُفهم من العبودية بمعناها الأول إسقاط التكليف، ولكن هذا الفهم يتلاشى تماماً في ضوء مذهبه القائل بشهود وحدة الوجود، وهو مقام خصوص العلماء بالله، كما وصف[٢٨٥].

وعبودية التصريف هذه، هي مقام من المعرفة بالله تسقط فيه أحكام العبد لجريان الفعل الإلهي في ظاهره وباطنه، وذلك حين يرى ابن عربي أن العبد إذا نظر إليه من حيث تصرُّفه لا من حيث ما هو ممكن، وأطلقت عليه اسم "العبودة" من ذلك الباب، فيمكن في المعرفة تركها من باب التصرُّف لا من باب الإمكان؛ لأن حقيقة العبودية الوقوف عند أوامر السيد، وما هنا مأمور إلاّ من يصح منه الفعل بما أمر به، والأفعال خلق الله، فهو "الآمر والمأمور، فأين التصرف الحقيقي الذي به يسمّى العبدُ عبداً قائماً بأوامر سيده، أو منازعاً له فيتصف بالأباق، فبقي المسمّى عبداً على ظهور الاقتدار الإلهي بجريان الفعل على ظاهره، إمّا بموافقة الأمر أو بمخالفته..؟!

ولما كان العبد دائماً قائماً بتصريف الله له، فالعبد في هذا المقام موصوف على غير عبودية التصريف لأنه موجود بلا حكم. وهذا هو المقام الذي يفضّله ابن عربي، (- وهو يساوق الأمر التكويني) ويرى أنه من المقامات التي تحقّق بها

جميع علماء الذوق من أهل الله. وليس فيه ما يوحي بالقول بإسقاط التكليف، بل يوحي بالذلة والافتقار إلى الله على ديدن الحضور وهجير العرفان.

ومن المحقق عندنا أن ابن عربى لم يكن من الغفلة بحيث يقع فيما وقع فيه بعض جهلاء الصوفية من "أغلاط" في الحرية والعبودية، نبه عليها السراج الطوسى فى "اللمع" وعدّ مَنْ يؤمن بها فى زمرة الطوائف الضالة، إذ المظنون عندها أن اسم الحرية أتمّ من اسم العبودية، للمتعارف عليه بين الخلق، أن الأحرار أعلى مرتبة وأسنى درجة، فى أحوال الدنيا من العبيد، فقاست تلك الطوائف هذا على ذلك، فضلت، وتوهمت: أن العبد، مادام بينه وبين الله تعالى تعبّد، فهو مسمّى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حُرّاً، وإذا صار حُرّاً سقطت عنه العبودية.

هذا هو الوجه الذى يتوهم منه سقوط التكليف، فهل نادى ابن عربى بذلك فضلاً عن الإيمان به؟!.. والإجابة القاطعة أن ابن عربى لم يعرف هذا المعنى الساذج بين الحرية والعبودية، ولم يقل به، ولم يتدنى استخفافاً بالشريعة إلى هذه الدرجة العابثة. فإذا كان ثمة حرية، فالحرية هنا حرية القلب عن كل ما سوى الله وتحققه بالعبودية المحضة، لجريان الفعل الإلهى على ظاهرة وباطنه، ولترك التصريف لفناء الإرادة الإنسانية فى الإرادة الإلهية. وتلك هى عبودية التصريف.

أما عبودية الإمكان: فهو قول طائفة ترى خلاف ما يرى ابن عربى: أن الممكن له فعل، وأن الله قد فوّض إلي عباده أن يفعلوا بعض الممكنات من الأفعال فكلفهم فعلها فقال:أقيموا الصلاة، وأتموا الزكاة وأتو الحج والعمرة لله وجاهدوا

في الله. فإذا أثبتوا، أن للعبد فعلاً لم يصح ترك عبودية التصريف، فيكون العبد واقفاً عند حد عبودية الإمكان (التي تساوق الأمر التكليفي) فلا يتصور على هذا تركها، لأنها كائنة مع الممكن ذاتية له [٢٨٦].

وبهذا، يتضح موقف ابن عربي من إسقاط التكليف، فهو موقف لا تفصح عنه نصوصه، فضلاً عما يأباه بداهة حكم العرفان الذي توخاه، فما وصل العارفون إلى ما وصلوا إليه من عبودية محققة إلا بإكبار من شأن التكليف، وهم الأتباع الورثة الذين أخذوا من مشكاة النبوة مقامات القرب والوصول إلي الله. وماداموا هم ورثة النبوة على الحقيقة، فإن الصدق، كل الصدق، هو الذي يقرره ابن عربي من أن رجال الله على إحدى حالين[٢٨٧]: إما حال العبودية، وهو الذي وصفناه. وإمّا حال الحرية: وهو الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه، فيكون العبدُ حراً بهذه المثابة عن كل ما سوى الله، وفيه أيضاً عبودية محققة.

- ٤ -

وإذا كُنا تحدثنا عن التمييز بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، وما يُسفر عن تلك التفرقة من موقف يرى فيه إسقاط التكليف، فينبغي علينا أن نشير هنا إلي مسألة الثواب والعقاب، وهما عند ابن عربي مرتبطان بالرحمة الإلهية التي وسعت كل شئ .. كل شئ بغير استثناء، كما أن الثواب والعقاب لديه مرتبطان بالتكليف أيضاً. فما يصح خطاب الله تعالي للعبد بالتكليف ولا إضافة العمل إليه بنحو قوله «أعملوا» إلا لأنه محل الثواب والعقاب.

ويلوح أن ابن عربي يحاول التوفيق بين المعتزلة والأشعرية في أفعال العباد، فيصدق رأي المعتزلة تارة، ويصدق رأي الأشاعرة تارة ثانية، لكنه في النهاية يأخذ بالرأي الذي يراه هو أدباً مع الله، وإنه ليقول: فصدقت المعتزلة في إضافة الأفعال إلي العباد من وجه بدليل شرعي وصدق المخالف في إضافة الأفعال كلها إلي الله تعالي من وجه، بدليل شرعيّ أيضاً وعقليّ . وقالت بالكسب في أفعال العباد للعباد بقوله تعالي: لها ما كسبت، وقال في المصوّرين علي لسان رسول الله صلي الله عليه وسلم: أين من ذهب يخلق كخلقي، فأضاف الخلق إلي العباد.

وقال في عيسي عليه السلام: وإذ تخلق من الطين. فنسب الخلق إليه عليه السلام، وهو إيجاده صورة الطائر في الطين، ثم أمره أن ينفخ فيه، فقامت تلك الصورة التي صورها عيسي عليه السلام طائراً حياً. وقوله: بإذن الله، يعني الأمر الذي أمره الله به من خلقه صورة الطائرة، والنفخ، وإبراء الأكمة والأبرص، وأحيائه الميتة، فأخبر أن عيسي عليه السلام، لم ينبعث إلي ذلك من نفسه، وإنما كان من أمر الله ليكون ذلك، وإحياء الموتى من آياته علي ما يدعيه، ثم قال: فلولا أن الإنسان من حيث حقيقته من ذلك النفس الرحمانيّ ما صح ولا ثبت أن يكون عن نفخه طائر يطير بجناحيه.

ثم يأتي رأي أبن عربي في النهاية ليأخذ بالرأي الذي يراه صالحاً أدباً مع الله، كما يجد الصلة بين التكليف من جهة، ومسألة الثواب والعقاب من جهة أخري، قال ابن عربي: إنما أضاف تعالي الأعمال إلينا لأننا محل الثواب والعقاب، وهي لله حقيقة، ولكن لما شهدنا الأعمال بارزة على أيدينا وأدعيناها لنا، أضافها تعالي إلينا بحسب دعوانا، ابتلاء منه لأجل الدعوى، ثم إذا كشف الله تعالي عن بصيرتنا، رأينا

الأفعال كلها لله تعالى، ولم نرَ إلا حسناً، فهو تعالى فاعل فينا ما نحن العاملون، ثم مع هذا المشهد العظيم لابد من القيام بالأدب، فما كان من حُسن شرعاً أضفناه إليه خلقاً وإلينا مَحَلاً، وما كان من سيء أضفناه إلينا بإضافة الله تعالى، فنكون حاكين قول الله تعالى، وحينئذ يرينا الله عز وجل وجه الحكمة في ذلك المسمّى سوءً فنراه حَسَناً من حيث الحكمة، فيبدل الله سيأتنا حسنات تبديل حكم لا تبديل عين.[(٢٨٨)]

ومما هو واضح في هذا، هو تعليق الثواب والعقاب على دلالة التكليف، من حيث ما أضافه الله للعبد حالة كونه كائناً مكلفاً، مع أن الأعمال كلها لله على الحقيقة، ثم مع الكشف عن البصيرة والرؤية الثاقبة التي يَمنحها العارف، تظهر الأفعال كلها لله تعالى، ولا يعطى الكشف كما لا تعطى البصيرة إلا رؤية المحاسن من خيرَ الأعمال والأفعال، لأنها جميعاً من الله.

ومن هنا، فالرحمة الإلهية التي يراها العارف بعين الكشف والبصيرة أو بعين التحقق بالوحدة الذاتية مع الله، هي التي تجعل الجميع في نعيم مقيم، فليس التكليف الوارد على ألسنة الشرائع بمانع من تحقّق هذه الرحمة، لأن الرحمة أساس الوجود وأصل الخلق. والثواب والعقاب راجع إلي استعمال العبد للفعل المخلوق لا إلي أصل الخلق، فالوجود كله مرحوم بمقتضى هذا الأصل وذاك الأساس فليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمة الإلهية، وذكر الرحمة للأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم.[(٢٨٩)]

فالنعيم الحقيقى عند ابن عربى: هو الحال التى يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذى عنه ظهر. هنالك يتحقق كل من منزلته، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة، أى على درجة قربه من الله. فمن تحقق بالوحدة الكاملة فى حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم، ومن سترته كثافة الحجاب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه. وفى النهاية مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدّر له الدخول فى الجنة، ومن قُدّر له الدخول فى النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه، يقول ابن عربى فى حق أهل النار(٢٩٠):

وإن دخلواْ دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعّيم مباين
نعيمُ جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين
يسمىْ عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن

وإذا لم يكن على هذا ثمّة اختلاف بين أهل الجنة وأهل النار، سوى درجة كل من الطائفتين فى المعرفة بالله، ومرتبتهم فى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق، وكان مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، فإن ابن عربى يهدف من وراء ذلك، إلى أن الرحمة الإلهية هى التى تسع كل موجود، فتشمل الكافر بما تسع تماماً كما تشمل المؤمن، وتتعلق بالعاصى كما تتعلق بالمطيع، وبمقتضاها يدخل الجميع الجنة.

* * *

ومن خصائص الرحمة الإلهية أنها سابقة: أوجد الله تعالى بها الأشياء في صور أعيانها الثابتة على نحو ما ظهرت عليه في وجودها، فهي بهذا أصل الخلق ومنشأ الوجود، وقد وجدت قبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو بين طاعة ومعصية.

ولهذا الرحمة عنده وظيفتان[٢٩١]: الوظيفة الأولى ميتافيزيقية، من حيث أن الرحمة تطلق على كل موجود أوجده الله، فإن الحق سبحانه هو واهب الوجود لكل موجود، بمعنى أنه راحم لهذا الوجود، ومن ثمَّ فقد وسعت رحمته كل شيء من الموجودات، لا يستثنى منها موجود كائناً ما كان، ولا تقتصر الرحمة على الإنسان فقط سواء كان خيراً أو مطيعاً، بل هي تعمُّ الموجودات جميعاً التي وسعتها رحمة الله، بما فيها وجود الشرور والمعاصي.

والوظيفة الثانية: أخلاقية، وهي رضا الله المطلق عن جميع الأفعال، خيرها وشرُّها، صالحها وطالحها، إذ لما كانت الرحمة تحمل على المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، وبها يغفر الله الذنوب جميعاً، صارت رحمته تعالى وسعت جميع الأفعال: الخير منها والشر، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر. فلا ثنائية قط في مجال الرحمة الإلهية ولا تمييز، فإن هذه التفرقة وذاك التمييز يظهران بمقتضى الأمر التكليفي لا الأمر التكويني. والرحمة أحادية الجانب، شاملة، عامة، لا تفرقة فيها ولا تمييز.

وجميع الأفعال صادرة عن الإرادة الإلهية، وخاضعة في صدورها للأمر التكويني، وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذى هو الأمر التكليفي، ثم

أن جميع الأفعال، بمقتضى الإرادة الإلهية الصادرة عنها، خيِّرة في ذاتها، وما كانت خيِّرة إلا لأنها مرحومة، وليست هي بالشريرة، ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض، وإذا كانت شرِّية الأفعال عرضية فغضب الله كذلك من أجلها عرضي.

* * *

ولا يخفى ما في هذه الوظيفة الثانية (الأخلاقية) من خطورة في مذهب ابن عربي على الدين والأخلاق والجزاء والمسئولية. ومن هنا، فهم من فهم أنه يقول بإسقاط التكليف[٢٩٢]، لأنه مادام الأمر بهذه المثابة حيث لا فرق بين جنة ولا نار، ولا بين خير وشر، ولا بين طاعة ومعصية، ولا بين إيمان وكفر، ولا بين ثواب وعقاب، فليفعل الجميع إذن كل ما هو أقرب إلي أهواء النفوس وأدنى إلي طغيان الشهوات، ومآلهم جميعاً في النهاية إلي جنة الرضوان..!!

فمَنْ يفهم تلك النظرة السطحية من أقوال ابن عربي، فلا مناص له من أن ينسب إليه القول بإسقاط التكليف وهدم الشريعة وبطلان أحكام الدين والقضاء الحتمي على الأخلاق، وينسى في هوجة هذا التسطيح أن ابن عربي كان ملتزماً بالشريعة، مقيداً بأحكامها، صادراً في أقواله عن مدرجة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة من طريق السلوك والميراث، ضارباً بتجربته الروحية في أغوارها، عارفاً بظاهرها وباطنها.. وإنما الأمر كله تحقيق وتعميق، ونفاذ أصيل إلي أسرار الدين التي لا تظهر جلية أمام العوام ولا تتناسب قط مع طغام الناس، ولكنها بالجملة رؤية موكولة إلي كشف البصيرة وذوق العرفان تتناسب مع أهل الحضور

والشهود أولئك الذين يرون الخير كله فى الوجود، ويرون الشر عرضاً زائلاً ليست له حقيقة وجودية، إذ كان فى الأصل عدماً وظلمة.

وبتلك الرؤية النافذة صارت ذواتهم مجالي للحق. فإذا نحن سلبنا هذه الرؤية عن العوام، فبمقدار سلبها عنهم تضاف إلي الخواص من أهل الذوق والشهود، هؤلاء الذين يتحققون بوحدتهم الذاتية مع الحق، فيدركون ذوقاً مثل هذه الوحدة التى لا يدركها العوام، تماماً كما يدركون ذوقاً فعل هذه الرحمة الإلهية التى تعُم الكائنات جميعاً على غير تفرقة وعلى غير تمييز، وليس كل ما لا يدركه المرء هو فى حكم العدم، بل الإدراك ها هنا معلّق على قلوب العارفين، وهبها الله من العيون الكاشفة ما من شأنه أن تصيب بها الرؤية على غير ما يراه الناظرون. ومن مقومات تلك الرؤية عند ابن عربى ذهابه إلي القول بأن الرحمة الإلهية سارية فى الوجود كله، لأنها أصل الخلق، منح الله بمقتضاها الوجود لكل موجود، وقد عمت كل شيء وجوداً وحكماً، وأنها عمّت كل عين، وفى ذلك قال[٢٩٣]:

فرحمةُ الله فى الأكوان سارية ... وفى الذوات وفى الأعيان جارية

مكانةُ الرحمةِ المُثلى إذا علمت ... من الشهودِ مع الأفكار عالية

ولما كانت تشمل جميع الكائنات، فهى كذلك قد وسعت منذ البداية كل شيء على وجه العموم الذى لا تخصيص فيه مصداقاً لقوله تعالي: "ورحمتى وسعت كل شيء" [٢٩٤] ، فإطلاق الرحمة بهذه الكيفية حتى عمّت جميع الكائنات هو نفاذ ذوقىّ أصيل إلي أسرار الدين عند ابن عربى وليس هذا ما

لأركانه، وهو رجاء عذب يبعث في النفوس فضائل القربة من الله، فيتلاشى فيها ذلك القنوط واليأس من روح الله، فتقبل على معرفته تعالي قبولاً شديداً بقدر البعد الشديد كما في قوله تعالي:" قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم" (٢٩٥).

ثم ما الذى يمنع أن تشمل رحمة الله الكافر كما تشمل المؤمن، ويعمّ فضله - سبحانه - العاصى كما يعمّ المطيع؟!.. ولماذا التحجير على رحمة الله أن تنال بعض عباد الله ؟!.. ثم أليس الكافر والعاصي من جملة خلقه تعالي؟!.. فلماذا تقيد رحمة الله الواسعة بقيود العقول المحدودة والنظرات السطحية؟!..

ولكن الظاهر الذى لا شك فيه، أن الحكم على ابن عربى وأمثاله من الصوفية يأتى مقيداً على الدوام بأغلال العقول القاصرة عن إدراك الحقائق كما هى عليه من معطيات الكشف والشهود، غير أن إدراك هذه الحقائق العلوية لا يتهيء لأحد إلا بذوق تفرضه التجربة الكاشفة عن باطن مصقول بخبرة الوعي، ولا يفرضه الظاهر من الأحكام فى كل الأحوال.

- ٥ -

ومن منظور الرحمة الإلهية العامة فى كل شيء، ومن منظور الذوق والشهود لا منظور العقل القاصر عن مدارك الأذواق، يمكن النظر إلي مشكلة الخير والشر، فلا يمثل وجود الشر فى مذهب ابن عربى، إذا نحن وضعنا فى الاعتبار منظور الذوق والشهود، معضلة كبرى. ولكننا إذا قسنا الأمور بمقياس

العقل، فلا يخلو قياسها من اعتبار الشر مسألة عسيرة التفسير فى منهب وحدة الوجود، يلزم عنها التساؤل عن صدور الشر ووجوده عن الله الموصوف بالخير المحض. وإذا كانت لله تعالي تجلياته، فهل من المعقول أن يتجلى فى الشر؟!.. وإذا كان الله هو الفاعل الحقيقي فى كل فعل، فكيف يفعل الشر والمعصية؟!..

يرى ابن عربى إن الخير فى الوجود، والشر فى العدم، والحق تعالي له إطلاق الوجود من غير تقييد، وهو الخير المحض الذى لا شر فيه[٢٩٦]، ولما كان الوجود كله خيراً، وكان الله موصوفاً بالخير المطلق وبالوجود المحض، صار الشر لا وجود له، فهو فى حكم العدم. وكل ما يحكم عليه بأنه شر، فهو حكم نسبى، إذ الوجود فى ذاته إنْ هو إلا خير محض لا شرَّ فيه إلاَّ بحكم العرض، فالذى يناله من حيث هو ممكن، من نظر العدم إليه، بذلك القدر، يكون الشر[٢٩٧].

إنما الشر كالجهل، ليست له نسبة وجودية، فإذا كان الجهل عبارة عن عدم العلم لا غير، فليس هو بأمر وجودى، والعدم هو الشر، والشر قبيح لنفسه حيثما فرضته. ولهذا ورد فى الخبر الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى دعائه ربه تعالي:«والخير كله فى يديك، والشر ليس إليك» فما نسب - صلوات الله وسلامه عليه- الشر إليه، فلو كان الشر أمراً وجودياً، لكان إيجاده إلي الله، إذ لا فاعل إلا الله، فالوجود كله خير، لأنه عين الخير المحض، وهو الله تعالي[٢٩٨].

ولكن مع ذلك، لا يخلو حكم الشر فى الوجود من نسبة، فإلامَ ينتسب الشر إذا بحثنا عن حكمه فى الوجود؟!.. وللإجابة على هذا ننظر فى قول ابن عربى: فمن فهمَ هذه الحكمة وقررها فى نفسه وجعلها مشهودة له، أراح

نفسه من التعلّق بغيره، وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه. وأعني بالخير ما يوافق غرضه (العبد) ويلائم طبعه ومزاجه، وأعني بالشر مالا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه. ويقيم صاحب هذا (الشهود) معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يتعذروا، ويعلم أنه منه كان ما هو فيه.." (٢٩٩).

فابن عربي هنا- في هذا النص - يرجع بنا إلي فهم الحكمة التي تتقرر في داخل النفس، ويشهدها الذائق حالاً في طوايا ضميره ومدارك روحه. ولعلّ المراد بالحكمة: حكمة وجود الشر إذا هو وجد على الحقيقة، ولا نخاله موجوداً عنده كما تقدّم، اللهم إلا إذا نحن قسنا الأمور بمقاييس لا تدرك بالذوق، بل بالعقل وحيلة الدليل. وما يذكره ابن عربي في "الفصوص"، كان قد ذكره في "الفتوحات" حين قال:"واعلم أن مسمّى الشر على الحقيقة ومسمّى الخير، إنما هو راجع إمّا لوضع إلهيّ جاءت به ألسن الشرائع، وإمّا لملامية مزاج فيكون خيراً في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شراً في حقه، وإمّا لكمال مقرّر اقتضاه الدليل فيكون خيراً، أو نقص عن تلك الدرجة فيكون شراً، وإما لحصول غرض فيكون خيراً في نظره، أو عدم حصوله فيكون شراً في نظره، فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها، لم تبق إلاّ أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر، هذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق.."

لاحظ قوله:"إذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء" تجد أن قياس هذه الأمور مقررة-بادئ ذي بدء- بما يتقرر في عقل الناظر، حتى إذا ما رفع الناظر عن عقله غشاوة النظر ورجع إلي شهود الكشف والتحقيق، أدرك-من فوره- أن الخير أصل الوجود، وأن الشر عرض زائل لا أصل له، يتبعه الخير الدائم.

وأغلب الظن عندى أن المعنى الذى يريده ابن عربى ظاهر فى نسبة الشر من حيث هو شر، إلى هذه الأحكام والأوضاع التى يقررها العقل أو الشرع أو العرف، فى حين لا يحكم بها الذوق الكاشف عن أصل الخير فى الوجود. من أجل ذلك قال يعود حكم الشر فى الوجود من حيث النسبة، إلى الشرع إذ أن الفعل فى نفسه لا يقال فيه خير أو شر، ولكن الشرع هو الذى يحكم أحياناً على بعض الأمور أو الأفعال أنها شر. ثم هناك إلى جانب الشرع، نجد العقل الذى يحكم على بعض الأمور بنتائجها حالة كونها شراً، ثم المجتمع الخلقى أو البيئة، أو أن الحكم على الشىء بالشر، راجعٌ إلى مقاييس العرف الإجتماعى، ثم أخيراً عدم الملائمة لطبيع الإنسان، فكل ما يلائم طبيع الإنسان يسمىْ خيراً، وكل ما لا يلائم طبعه يصنفه شراً (٣٠٠).

وعند ابن عربى أن الإنسان لا يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها، وما استقر فى بواطنها بالعقل أو حيلة الدليل، لأن هذه الأفعال المقررة أزلاً فى علم الله لا يحيطها عقل ولا يقام عليها دليل، لأنها فوق طور العقل، وإنما يدرك العبد ذلك بالذوق والشهود. فبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق فى الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها. ولذلك يقيم المعاذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلائم أغراضها- وهو ما يسمَّى عادة بالخير — وما لا يلائم أغراضها وهو الذى يسمَّى عادة بالشر (٣٠١).

* * *

وهكذا، لا يدع ابن عربي للشر وجوداً في العالم، ولئن كان، فهو عرضٌ أو وهمٌ. وفي التصوف عموماً- كما يقول رسل - تعدُّ الشرور كلها شيئاً وهمياً، ولكن اليقين الذي لا شك فيه أن الحقيقة الكلية خير في ذاتها، وكل الأشياء في ذاتها خيِّرة، وصحيحة، وعادلة، إلا أن الإنسان يتمسك أحياناً ببعض الخطأ وبعض الصواب، وفي تمسكه هذا، إنما يرى الأمور كلها بعقله المصروف عن معوان الذوق. ولم يكن أسبينوذا Spinoza بعيداً عن الصواب حين استخدم كلمة الكمال ليشير إلى الخير الذي لا يوصف به الإنسان، وليتحدث عن وحدة الحقيقة والكمال، فالحقيقة والكمال يعدان شيئاً واحداً (٢٠٢).

وهكذا أيضاً كان ابن عربي، يرى الوجود كله خيراً، ويرى أن الله قد قسم العمل بين الجوارح والقلب فجعل القلوب محلاً للحق والباطل، والإيمان والكفر، والعلم والجهل، فالباطل والكفر والجهل شرورٌ مآلها جميعاً إلى اضمحلال وزوال. لماذا ؟!.. لأنها حكم لا عين له في الوجود، فهو عدم له حكم ظاهر وصورة معلومة فيطلب ذلك الحكم وتلك الصورة أمراً وجودياً يستندان إليه، فلا يجدانه، فيضمحلان وينعدمان، فلهذا يكون المآل إلى السعادة (٢٠٣).

وابن عربي يتدفق في شرح هذا كله، بعاطفة إيمانية لا نظير لها فيما نعرف من تحليل ذوقي يقدم الخير وهو الأصل، على الشر وهو العرض الزائل والصورة العدمية، فيرى أن الإيمان، والحق، والعلم، أمور تستند إلى أمر وجودي في العين، وهو الله عز وجل، فيثبت حكمهم في العين، أي في عين المحكوم عليه بهم، لأن الذي يحفظ وجود هذا الحكم هو موجود بل هو عين الوجود، وهو الله المسمى بهذه الأسماء، المنعوت بهذه النعوت، فهو الحق العالم المؤمن،

فيستند الإيمان للمؤمن، والعلم إلي العالم، والحق إلي الحق، والله تعالي ما تسمى بالباطل لوجوده ولا بالجاهل والكافر، تعالي الله عن هذه الأسماء علواً كبيراً، فنزلت الكتب الإلهية والصحف على قلوب المؤمنين الخلفاء والرعايا والورثة، فسرت منفعتها في كل قلب كان محلاً لكل طيّب (٢٠٤).

وظاهرٌ مما تقدم، إن الله تعالي- في نظر ابن عربي - لا يوصف بالشر، كما أنه تعالي لا يوصف بالباطل والكفر والجهل، ولما كان الشرّ عدماً محضاً، فالله لا يخلق العالم من مادة العدم المحض التي هي الشر، والسبب في ذلك : هو أن الأعيان الثابتة قبل تعيّنها الوجودي، كانت في خزائن الجود والرحمة، موجودة على نحو ما. وهذا النوع من الوجود والمحل الموجودة فيه، يمنعان عنها صفة العدم المحض، وإلاّ كان الحق تعالي شراً بذاته. وهذا مستحيل لأن الله سبحانه وجودٌ محض، وخيرٌ محض، فلا مكان للعدم المطلق أو الشر المحض في مذهب ابن عربي (٢٠٥).

وفي الواقع أنه قد يقال: إن العالم مليء بالشرور والرذائل والآفات، كالقتل والخراب والتدمير والزنى والفجور وسائر الرذائل والموبقات..أفلا تعد هذه الأشياء الواقعة بالفعل شروراً تدل علي النقص الذي لا خير فيه ولا كمال؟!..

وعلي مثل هذا التساؤل الذي يفرضه منطق العقل، يجيب ابن عربي- بما كان أجاب الغزالي قبله -- لولا وجود النقص ما كان للكمال وجود..

إنما الشر الظاهر في الوجود، هو شر عرضيٌ أو وهميٌ، وهو كذلك ضرورة لإظهار الخير المطلق. فلو لم يكن في الوجود شر لزال عنه صفة الخير المطلق. فلابد من وجود الشر في العالم تماماً كما لابد من وجود النقص في العالم يتجاور مع الكمال "فالنقص في الوجود من كمال الوجود، وإن شئت قلت - من كمال العالم، إذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصاً" ويقول ابن عربي في هذا الصدد: "اعلم أنه من كمال الوجود، وجود النقص فيه، إذ لو لم يكن لكان كمال الوجود ناقصاً بعدم النقص فيه" [٣٠٦]. والكون كله عنصران مستخرجان من جزئين من كلمة "كن"، وهما الظلمة والنور، فالخير كله من النور، والشر كله من الظلمة [٣٠٧].

ولهذا صارت جميع الأفعال خيراً في ذاتها، ولا توصف بالشر إلا عرَضياً، وبمقتضى كلمة "كن" هذه، أوجدت الرحمة الإلهية جميع الأشياء في صور أعيانها الثابتة قبل أن يوجد تمييز بين خير وشر أو طاعة ومعصية. وهنا يتداخل معنا منظور الرحمة الإلهية العامة والفاعلة في كل شيء، فمن منطلق تلك الرحمة لم تكن لله إرادة للشر والمعصية: "ولقد شاءت عناية الله أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما استقر في أعيانها الثابتة، بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً، جاء هذا الخير عن استعداده الأزلي لإتيان الخير، وإن أتى شراً صدر هذا الشر عن استعداده الأزلي لإتيان الشر، وجنى العبد في الحالتين ثمرة عمله، أي ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل" [٣٠٨].

وإذا تحدثنا عن "الأعيان الثابتة" وعلاقتها بالفعل الإنساني، انتقلنا على الفور إلى الجبرية: العقيدة التي يؤمن بها ابن عربي، فالإرادة الإنسانية مجبرة في كل

أفعالها، لأن ما كانت به فى ثبوتها الغيبى تظهر به فى وجودها العينى، يختار الإنسان فعلاً من بين الأفعال الممكنة، وهو فى الحق ما اختار إلا الفعل الذى أراده الله منذ الأزل، لكن هذه الجبرية لا تفرض على الممكن من خارج وإنما هى جبرية ذاتية مصدرها فى النهاية طبائع الأشياء ذاتها. ومادامت للأشياء طبائع ذاتية، فإن الجبرية التى يقول بها ابن عربى قد تفسح للإنسان مجالاً لكى يكون مسئولاً عما يصدر عنه من أفعال، لأنه خاضع لطبيعة ذاته الخاصة، ومسئول مباشرة بحكم طبيعته عن الطاعة والمعصية، وعن الخير أو الشر، مطيع لتلك الطبيعة التى تخضع بدورها لقانون المشيئة. وإذا لم تكن هذه الجبرية مفروضة على الممكن من خارج، فمن المحقق أن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه، ولكن وفق طبيعته الخاصة.

ولا يرى ابن عربى تناقضاً بين هذه الجبرية وبين أن يحمّل الإنسان جزءاً من تبعة أعماله، وذلك حين يرى أن الطاعة والمعصية، والخير والشر يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه، فإن الإنسان الذى يطيع الأمر الإلهى أحياناً ويعصيه أحياناً، يطيع فى الوقت نفسه دائماً طبيعته، بمعنى أنه يكون مجبراً ذاتياً على اختيار هذا الفعل أو ذاك، وهنا تتحدد مسئوليته، لأنه يطيع طبيعته الذاتية الخاصة التى تخضع لقانون الوجود العام. وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية، فمن حيث خضوع الإنسان فى أفعاله لطبيعته الذاتية، يجعله ابن عربى مسئولاً عن خيرها وشرها، وإن كان فى الوقت نفسه يسلب عن هذه الطبيعة كل قوة، عندما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية [٢٠٩]، فالجبرية هنا مع كونها جبرية عنيفة صارخة إلا أنها تفسح للإنسان جانباً من المسئولية، كيما يجىء مسئولاً عما

يصدر عنه من خير أو شر، طاعة أو معصية، وفقاً لطبيعة ذاته الخاصة. وهذه المسئولية حتى ولو كانت مسئولية ضعيفة غير أنها بلا شك موجودة.

* * *

ومما لا خفاء به، أن في موقف ابن عربي هذا خطورة من الوجهة الأخلاقية أجمع عليها كثير من الباحثين[٣١٠]، فصرحوا أن النتائج التي أسفرت عنها نظريته في مجال الأخلاق، لم تكن أقل خطراً من غيرها من نظريات قال بها كوحدة الوجود ووحدة الأديان، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت علي الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسين : العقل وحرية الاختيار، وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية المتصلة بفلسفته، وأن ابن عربي انتهى بنظريته في وحدة الوجود إلي أن مصدر التكليف هو الله، والمكلف بتنفيذه هو الله الظاهر في صورة الإنسان، فالآمر والمأمور واحد، وتأدى هنا إلي امتناع التفرقة بين الخير والشر، وبين الاستقامة والإباحة، لأن الأفعال في ذاتها ليست خيراً ولا شراً، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية، واختفى الإلزام الخلقى من مذهبه بمعناه الدقيق[٣١١].

وتناسوا في صدد هذا التصريح ما كان أقرّه ابن عربي من أنه ليس في مستطاع الإنسان أن يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما أستقر في بواطنها، بالعقل أو حيلة الدليل، وإنما يدرك العبد ذلك بالذوق والشهود. فإن الحكم علي الأخلاق عند ابن عربي بالعقل وبحيلة الدليل هو هو نفس الحكم الذى

يرفضه فى إدراك المدركين لوحدة الوجود، وهو هو كذلك الحكم نفسه الذى يأباه صاحب الكشف الذى من شأنه أن يدرك ذوقاً سريان الحق فى الوجود وظهور كل ما يظهر منه على مقتضى طبيعة الوجود ذاتها. أما ما جاء فى كلامه من توحيد الآمر والمأمور، فليس فيه اسقاط للتكليف بمعناه الظاهر، بل فيه كمال أدب العارف المتحقق بوحدته الذاتية مع الله، وهذا لا يصح لأحد قط إلا فى عبودية التصريف التى سبقت الإشارة إليها، حيث تسقط أحكام العبد لجريان الفعل الإلهى على ظاهره وباطنه.

ولنلاحظ أنه ما وصل صاحب الذوق المدرك الذى يشترط فيه تلك الحال، كما يشترط فيه إدراك الوحدة، كما هو عليه الأمر فى نفسه، إلا بقدرة إنسانية على الفعل تتخذ أشكالاً من الجهاد والرياضة والمجالدة والمعاناة الشديدة تجرى فيها ميادين النفوس، على ديدن الأدب العظيم مع الله[٣١٢]، وتسير على طريق عسير صاعدة فى معراج: من التراب المجبول إلى أفق الأرواح والعقول، يرتفع بها الفرد الفذ من التراب إلى السماء أوجاً فوق أوج فى طريق طويل هو طريق النهوض بأمانة التكليف.[٣١٣]

فلئن كان موقف ابن عربى من الأمر الإلهى بقسميه: التكوينى والتكليفى، أو من الطاعة والمعصية، أو من الخير والشر، فيه خطورة خلقية تتراءى للناظرين من أول وهلة، إذ يكاد يختفى فى منهبه الإلزام الخلقى بمعناه الدقيق، فلا تظهر لديه نظرية عادية فى الأخلاق والمعايير الخلقية تصلح لسلوك العامة، فلنذكر وفق هذا الموقف أنه ليس فى وسع عامة الناس أن يتمسك أحدٌ منهم بنتائج منهبه قائلاً: فلا فعل ما أريد، إذ كل فعل هو خير.. كلا.. فإن النظرة الأدق والأعمق التى

شاءت عبقرية ابن عربى أن تنفرد بها فى كل شىء، هى النظرة التى لا سبيل للعامة أن ينتهجوا سبيلها أو يسلكوا طريقها: إن أخلاقه، وإن ابتعدت عن دروب العامة، فقد سلكها الخاصة أهل الشهود والحضور الدائم مع الحق، الذين يراقبون ما يجرى على أيديهم من الأفعال ونصب أعينهم يقينهم الثابت بأنهم محل ومجلى لا أكثر. فأخلاقه هى هى الأخلاق فى قمة تفاوتها كما تتجلى فى قلوب العارفين المشاهدين، أهل الحضور الدائم مع الحق. (٣١٤)

فهؤلاء هم الذين يدركون وحدة الوجود على حقيقتها، وهم هم الأحرار حقاً، الذين تحرروا من العلائق والأغيار، فطاب لهم البقاء دوماً فى معيّة الله، تخلقاً بأخلاق الله، حين عرفوا الغاية فسلكوا سبيلها وتحققوا بمراد الله فيهم، فلم يروا فى الوجود إلا هو، فإليه يرجع الأمر كله. فإذا نحن رأينا الجبرية التى يعتقدونها إيماناً بتلك الغاية تتوافر فيها عناصر الكشف والمشاهدة لقدرة الحقيقة الباقية وعدالتها، وتجليات أسمائها وصفاتها، فلن تكون كجبرية أحد من الذين لم يعرفوا لهذه الغاية طريقاً، ولم يسلكوا لها سبيلاً. فإن الجبر الذى عرفه العارفون ليس هو الجبر السلبى الذى لا يدع للإنسان إرادة ولا قدرة ولا تخلقاً بخلق كريم، بل هو ثقة بما فى اختيار الله للعبد أصلح وأمضى مما يختاره العبد لنفسه إذا تسنى له فعل الاختيار وهو جاهل باختيار الله.

روى السُلمى فى طبقاته عن ابن عبد الله محمد الدينورى أنه قال: إختيار الله تعالي لعبده - مع علمه بعبده - خير من اختيار العبد لنفسه مع جهله بربه. (٣١٥)، وسئل أمير المؤمنين الحسين بن على رضى الله عنه عما يعينه أبو ذر الغفارى بقوله: الفقر أحب إليّ من الغنى، والسقم أحب من الصحة، فأجاب

الحسين رضي الله عنه رحم الله أبا ذر، أما أنا فأقول: إن من أشرف على حسن اختيار الله لم يتمن إلا ما أختار الله.[٣١٦]

وهكذا كان ابن عربي: مُشرفاً على اختيار الله له، فلم يتمن إلا ما أختار الله له، أدباً مع الله، فنادى بالجبر: عقيدة من عقائده الكبرى في معرفة الله، وعلى الله وحده فيما تتولاه معارف الصوفية وعقائدهم قصدُ السبيل...

الخاتمـــة

ذكرنا فى مطلع هذا البحث أن مشكلة الحرية فى التصوف على وجه العموم ترتبط بمكانة الإرادة الإنسانية وفاعليتها إزاء الإرادة الإلهية ، لا بمعنى استقلال الأولى عن الثانية، ولكن بمعنى فناء الإرادة الإنسانية فى الإرادة الإلهية. وإنها لمشكلة تدور حول معنى العبودية التى يتحقق بها المتصوف، فالحرية يجب أن تلتمس فى تحرر القلب عما سوى الله. ومن خلال المباحث الثلاثة التي عرضنا فيها الفكرة - إن عند الصوفية بصفة عامة وإن عند ابن عربى على التخصيص - يتبيَّن لنا أن ابن عربى لا يخترج كثيراً فى تصوراته للحرية التي هي جبرية مُحققة فى معنى العبودية، عن تصورات الصوفية السابقين عليه لها، مع أنه صاحب مذهب فى وحدة الوجود لم يسبق ظهوره فى التصوف من قبله، وليس فى القول بوحدة الوجود ما يأذن بوجود حرية للعبد تعلى من شأن الإرادة الإنسانية أو تجعلها مستقلة عن الإرادة الإلهية.

وإذا كانت الإرادة الإلهية هي الدعامة الأساسية التي تقوم عليها توجهات الصوفية الروحية، فلا يتصوَّر ابن عربى إرادة فاعلة فى هذا العالم - مما ظهر منه وما بطن - سوى إرادة الله. فهو يولي الإرادة الإلهية عناية بالغة لا يخرج عن قبضتها موجود من الموجودات، فكل شئ فى هذا الوجود مراد للحق تعالي، وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده؟.. وكيف يوجد المختار ما لا يريد؟!..

وليس صدفة عارضة أن يقول ابن عربى فى مقدمة الفتوحات : إنه لا رادَّ لأمر الله، ولا مُعقِّب لحكمه، يؤتى الملك من يشاء، وينزع الملك ممَّن يشاء، ويعزّ

من يشاء، ويذلّ من يشاء، ويضل من يشاء، ويهدى من يشاء، ما شاء الله كان وما لم يشأ أن يكون لم يكن، ولو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرده الله تعالى أن يريدوه ما أراده، أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده، وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه، ما فعلوه، ولا استطاعوا على ذلك، ولا أقدرهم عليه.(٣١٧)

فليس فيما يورده ابن عربى فى هذه العبارات من قبيل الصدفة، ولكنه عقيدة إيمانية راسخة فى عالم الشهود، لا سبيل للعقل إلي إدراكها بمعزل عن الكشف والذوق ومنن الشهود. وهنا تتحدد عقيدة ابن عربى فى فهم الإرادة الإلهية فهماً لا يجعل إرادة الإنسان خارجة عنها بحال من الأحوال. فلعَل المقصود من تلك العبارة الأخيرة:.. أو يفعلوا شيئاً لم يُرد الله تعالي إيجاده، وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه، ما فعلوه،. هو تعميق النظرة إلي فعل الإرادة الإلهية الحاكمة فى كل شئ ، كما يدركها منطق الوجدان الدينى مُمثلاً فى التصوف، بصدد الفعل الإنساني، شريطة أن يجئ العمق موكولاً على منطق الوجدان الدينى المدرك لا على شئ سواه، ذلك الوجدان الذى يفهم أن الخلائق لو أنهم اجتمعوا على أن يفعلوا شيئاً لم يُرد الله تعالي إيجاده، لكنهم أرادوه لما أراد الله منهم أن يريدوه، ما قدَرُوا قط على فعله، لأنهم ما قدَرُوا الله حق قدره، ولا فهموا أن القدرة على الفعل منه هو لا منهم.

فالعبارة أمامك تنقسم إلي قسمين: قسم يوحّد بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، وفى هذا القسم يكون السبق للإرادة الإلهية إلي الإرادة الإنسانية ثم يحصل التوحيد من قوله: ·وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه·. فالإرادة هنا أولاً

هى من الله تعالي، والإرادة ثانياً موجهة إلي الإنسان فى أن يريد، وينتج عن الإرادة أولاً، والإرادة ثانياً، توحيد الإرادتين، لأنهما فى الأصل هما إرادة واحدة.

ثم يأتى القسم الثانى من العبارة، وهو الفعل، والفعل مرهون بإيجاد الله تعالي له، فإذا أوجده مع توحيد الإرادة تحقق، وإذا لم يوجده مع توهم وجود إرادة إنسانية لم يتحقق ولا أقدر الإنسان على فعله. لكأنما الإرادة الموجودة هنا هى إرادة واحدة هى الإرادة الإلهية، ولكن متى تتوحد الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية؟!.. فى الحالة التى يرتفع فيها وجدان المتصوف فيرى مثل هذه الإرادة حكمة إلهية وفعلاً إلهياً، وليس فى الوجود - ظاهره وخافيه - إلا هذا.

وبمقتضى تلك الرؤية القلبية يجىء المقام الذى يرقى فيه الصديقون الأمناء - كما يقول ابن عربى - إذا أيدهم الله بالقوة الإلهية وأمدهم بالحق فلا يحيدون عن سواء السبيل، لأنهم بالحق قائمون، وإن خاطبوا الخلق وعاشروهم فليسوا معهم وإن رأوهم لم يروهم، إذ لا يرون منهم إلا كونهم من جملة أفعال الله، فهم يشاهدون الصنعة والصانع مقاماً غمريا (٨ ٢١).

* * *

ولعلّ هذا الذى يقول به ابن عربى ضربٌ من الفناء عن إرادة السوى، وهو الذى وصفه ابن قيم الجوزية بأنه فناء صحيح فى العقل والشرع، وإنه كذلك فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، يفنى فيه السالك بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فضلاً عن إرادة غيره، ويتحد مراده بمراد محبوبه، ولكن ابن عربى من القائلين بوحدة الوجود، ولوحدة الوجود فناء وصفه ابن قيم بأنه

فناء الملاحدة، وهو فناء عن وجود السُوى، وأن أربابه ليقولون:ما ثمّ غير الله، وعليه.. فكيف يكون الفناء عند ابن عربى صحيحاً فى العقل والشرع من الوجهة التى يتسم فيها الفناء بميسم الفناء عن إرادة السُوى ؟!..

وهنا ينبغى علينا أن نلاحظ أن تقسيم ابن قيم الجوزية للفناء إلى ثلاثة أنواع(٣١٩)، أولها: الفناء عن وجود السُوى، وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. وثانيها: الفناء عن شهود السُوى وهو الذى يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدُونه غاية، ويحتوى فيما يحتوى عليه، على معانى السكر والجمع والمحو والاصطلام. وثالثها: الفناء عن إرادة السُوى، وهو الفناء الصحيح عقلاً وشرعاً على ما وصفه إنما هو تقسيم لا تؤيده تجربة العارف الصوفية، لأنه تقسيم عقلى. والفناء "حالة" روحية عالية تتلبس بصاحبها، لا تمايز فيها ولا تفرقة، ولا تخضع لعوامل التصنيف والتوصيف، وهى كُلٌ واحد لا يتجزأ ولا يجرى عليه قبول القسمة، ولا يعرف العارف فى تلك "الحالة" متى، ولا كيف تتوارد عليه.

فإذا نحن قسمنا الفناء إلى أنواع ومراتب انتقلنا - على الفور- من الذوق والشهود إلى وعى العقل وحيلة الدليل، بمقدار انتقالنا من المراتب العليا التى يشهدها العارف ذوقاً فى عين التجربة الذوقية إلى المراتب الدنيا التى تخضع لوعى العقل وتقسيم الدليل. وفى الحق، إنه لا فرق ولا تمايز ولا تجزّء فى أغوار التجربة بين فناء عن شهود السُوى، ووجود السُوى، وإرادة السُوى، فإن لحالة الفناء هذه - بوصفها مرتبة عليا يشهدها العارف فى بطن التجربة - طوراً يدق ويخفى عن مدارك إدراك العقول، لأنه فوق هذا الوعى وفوق هذا التصنيف.

وإذا كانت هذه الحالة لا تخضع لوعي العقل ولا لتصنيف الإدراك، فلا مناص لها من أن تتضمن في باطنها مستويات من الشعور تتنقل في مراحل التجربة الفياضة في مراتبها العليا فتشمل الأنواع الثلاثة جميعاً في غير تفرقة: الفناء عن إرادة السوى، وعن شهود السوى، وعن وجود السوى، غير مفصولة بعضها عن البعض الآخر، ولكنها مترابطة في وحدة شعورية واحدة تجمعها التجربة ويفيض بها وعي الصوفي الذي لا يقبل التمايز ولا يجيز الانقسام. من أجل هذا، فما يقول به ابن عربي من توحيد بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، إنما هو مستوى من مستويات الشعور تثبته التجربة في حال الفناء ولا تنفيه. ولا عبره عندنا بتقسيم ابن قيم الجوزية، إذ كان تقسيماً خارج دائرة التجربة وخارج نطاق الشعور.

* * *

ولئن كنا نركز دائماً على فعل الإرادة الإنسانية، فلأننا بمثل هذا التركيز يثبت أمامنا وجود الحرية. أما نفي الإرادة، فمعناه في الوقت نفسه نفيٌ للحرية. فلا معنى عندنا للقول بأن الإرادة في ذاتها مجبرة عند ابن عربي أو عند الصوفية لأننا إذا نحن وصفناها بالجبر، كان معنى ذلك أنها ليست إرادة بالمرة، بل شيئاً أخر لا معنى له. وإنما الإرادة- والمريد مشتق منها - تعني أن هنالك فاعلية حيوية قائمة في وجدان المتصوف يتوجه بها نحو غايته، وغايته هي إرادة الله. أما إذا نحن وصفنا الصوفي بأنه مسلوب الإرادة، فمعناه أنه قد بلغ بإرادته - بعد مجالدة ومكابدة ومعاناة في منازل السير - الغاية التي جند نفسه وإرادته لخدمتها.. فهل يمكن أن تتنافى الإرادة في هذه الحالة مع المسئولية المقررة في عقائد الدين؟!..

كيف وطريق الإرادة كله صعوبات يتكبدها الصوفي منذ البداية، حفاظاً على تعاليم الدين: أوامره ونواهيه؟!..

صحيح أن المسئولية في عقائد الدين لا تتقرر بغير اجتماع ركنيها الأساسين: العقل من جهة، والحرية من جهة أخرى.. ولكننا مع هذا ينبغي أن تكون لدينا التفرقة واضحة بين عقل يعقل عن الله مراده وحكمه ويمتثل لمطالب المشيئة الإلهية، وبين عقل آخر يضرب في متاهات الضلال على غير هداية من نور البصيرة أو نور الإيمان:

العقل الأول هو العقل الذي يوجبه الإيمان، وهو الذي تتقرر بمقتضاه المسئولية في عقائد الدين. أما العقل الثاني، فهو عقل الفلسفة النظرية الذي من شأنه أن يثور على فرائض الإيمان وقيمه ولوازمه، فلا يفرق بين العلم والخرافة، ولا بين الحقائق والأوهام، ولا بين الصدق وما يناقضه من أكاذيب وافتراءات، ولا بين مقتضيات الإيمان الصادق الواعي الأصيل، والتعطيل الذي يعتمد على الخرافة والضلالة والتهويل..

والرأي- من بعدُ - عندي: أن للإيمان فروضاً وقيماً ولوازم يوجبها العقل القادر على تعقل الإيمان، ولا يوجبها العقل المعزول عن هذه القدرة العقلية بحال، تلك القدرة التي تفرّق بالضرورة بين ما ينبغي لإيمان العالم المصدّق بقدرة الله تعالى في الوقائع الجارية حين يعلقها على حكم المشيئة الإلهية، وبين إيمان الغافل الذي يصدق بكل أنواع الخيالات والخرافات.

فالإيمان في الحالة الأولى فرض لازم على العقل يوجبه العقل ولا ينفيه، لأنه قادر على أن يتعقله وينقيه من شوائب الخرافات والجهالات غير المعقولة. والإيمان في الحالة الثانية، يفتح أمام العقل البليد المجهول باباً من الحيرة والغفلة والجهالة العمياء. وما بين الإيمان في الحالة الأولى، والإيمان في الحالة الثانية برزخ العقل، فهما لا يلتقيان..!!.

فإذا قام العقل النشط: عقل الفلسفة النظرية، بثورته على الخرافة والجهالة وأوهام الخيال المريض، قام في الوقت نفسه رافضاً للخرافة على حق، ورافضاً لوجه الحق في كل شيء على غير وجه حق، فهو هنا يرفض الإيمان في الحالتين على السواء: إيمان العالم المصدّق بقدره الله، وإيمان الغافل المصدّق بالخرافة والتهويل. وهنا الموقف الذي يتخذه العقل إزاء رفضه لكل حقيقة إيمانية غيبية ليس موقفاً عقلياً، لأن العقل في هذه الحالة ينأى بنفسه عن أخص خصائصه وأشرطه، ينأى بنفسه عن الخاصة النقدية، إذ لا معنى عندنا للعقل بغير النقد.

والنقد من شأنه أن يخلص الحقيقة من شائبة الزيف الخدّاع، وأن يحفظ الفكرة من هوس الخرافة، وأن يفرّق بين مستويات في العقيدة الإيمانية، قد يكون بمراعاة التفرقة فيها بين ما هو أدنى وما هو أعلى لب الإنصاف، وأن يقارن ويوازن ويحللّ ويرقي من المعارف التي يراها صالحة للترقيّ في معارج الإدراك على الوجه الذي تكمن التفرقة فيه بين ما هو حق وما هو باطل، ثم إنه ليسبل على الإيمان- بعد هذا كله- ستائر الحق الدائم في التصوّر والاعتقاد حتى ليظهره بالمظهر الكامل والصورة المقبولة، فيشرق الإيمان في وضاءة القلب إذا هو أدرك فاعليته في الوجدان وضرورته للتدين المنزّه عن لوثة التحريف والتخريف.

إنما العزلة عن العقل من قلة الدين، والبعد عنه بُعد عن التفهيم والتنوير، وهو كذلك بعدٌ عن مطالب الدين الرشيد.

وعليه، فإذا كانت المسئولية في عقائد الدين لا تستقيم بغير اجتماع ركنيها الأساسيين (العقل ، والحرية)- كما تقدّم فسبقت إليه الإشارة - فإن ابن عربي لا يجنح بالعقل إلي الحرية المطلقة التي تفضي به إلي اللامبالاة وعدم الاكتراث بمقدار ما تخرق عنده احترام القوانين الإلهية المطبوعة في نظام الكون والوجود، فلا تعني المسئولية لديه خروجاً عن قانون المشيئة الإلهية فيحقّ لنا عندئذ نعتها بالحرية، لأنها لو كانت كذلك، لكانت غفلة وعبثاً، ولكانت فوضي لا نظام فيها، ولكنها تعني طاعة هذا النظام الشامل يتحرر فيه الممكن من دعوى الجحود والنكران، فتلازمه الدعوى حين لا يرضي بقضاء الله وقدره، لكأنما ابن عربي يقرّ المسئولية من جهة، ولا ينفيها لأنها مقررة في عقائد الدين، ثم إنه من جهة أخري، لا يطلقها عبثاً في غير قيود.

فإذا شئنا أن نسمي هذا كله "جبرية" فلن تكون التسمية خارجة عن الفناء في الذات الإلهية كما سمّاها الصوفية..

* * *

ومن منطلق فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية، وخضوع الأولي خضوعاً تاماً للثانية، تبدو الجبرية ظاهرة عند ابن عربي، ولكنها ليست الجبرية الميكانيكية أو المادية الآلية التي يتكلم عنها بعض المحدثين، أو التي يتكلم عنها

الرواقيون، ولن تكون هي هي الجبرية التي قال بها غير ابن عربي من المسلمين، لأن جبرية ابن عربي- بالإضافة إلي كونها جبرية يتحققها العارف -ذوقاً- في عالم الشهود، كما هو الحال عند الصوفية قاطبة- فهي كذلك جبرية يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار. ولما كان جميع ما يظهر في الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها، وكانت طبيعة الوجود ذاتها ليست شيئاً سوى قوانين الحق يسير عليها العالم كله في نظامه وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته، صار طريق الجبرية عند ابن عربي هو رضى الصوفي المطلق بقضاء الله وقدره.

ومعرفة الصوفي بهذا النظام الشامل تجعله يتخلص من ربقة العبودية الشخصية، ليحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق، وليترقى في مدارج العبودية لله صعداً إلي أن يصل لرتبة الإنسان الكامل الذى يحقق في نفسه تلك الوحدة. وإذا كان للحرية درجات في عباد الله- كما يقول ابن عربي- فغير الأحرار أعظم عند الله درجة وأكمل وصفاً، والأصل معهم حفيظ يحفظ عليهم ترك الحرية والاسترقاق لما تعطيه الحكمة(٣٢٠).

وإنما كانوا أعظم درجة وأكمل وصفاً، لأنهم عرفوا طبيعة الوجود ذاتها، التي هي قوانين الحق يسير عليها نظام العالم كله بما فيه ومن فيه، من أعلاه إلي أدناه، وهو الأمر الذى يحتم القول بارتباط مفهوم الحرية عند ابن عربي بنظريته في الوجود وفي الأعيان الثابتة، فإذا مفهوم الحرية بمقتضى تلك النظرية جبرية مسيطرة على الوجود بأسره إذ كل شئ فيها خاضع للمشيئة الإلهية.

وليس من شك في أن معرفة الصوفية الكمّل (-العارفين) بقوانين الحق في طبيعة الوجود ذاتها، هي التي تدفعهم إلي أن يتحققوا بوحدتهم الذاتية مع الله تعالي، تحققًا يتركون فيه الحرية أسترقاقاً لما تعطيه الحكمة الكاشفة في مثل هذا التحقيق. فالأمر كله- من ثمّ- ذوق يشهد سريان الحق في جميع ذرات الممكنات، وعلى هذا فلا تقوم حرية الممكن إلاّ عن غفلة - لا كشف فيها ولا شهود- من شأنها أن تحجب هذا الذوق الكاشف المشهود. أما الرضى المطلق بقضاء الله وقدره، فهو وإن تسمّى بالجبر، فلا يكون جبراً كهذا الذى نعرفه، بمقدار ما يجئ عقيدة راسخة يوجبها حكم المعيّة الدائم في رحاب الله.

* * *

وعلينا أن نتسآل عن مكانة الإرادة الإنسانية عند ابن عربي: هل هي مسلوبة تماماً من الإنسان؟!.. وهي إذا كانت على هذا الوصف، فكيف يستقيم الطريق الصوفي بمعزل عن الإرادة القوية والعزيمة الماضية والمجاهدة العسيرة الشاقة؟!.. وإذا كان ابن عربي يثبت فاعلية الجهاد، ويفرض على المريد طريق الشدة، وهو طريق ليس للرخاء فيه مدخل، على حد تعبيره، فهل هناك ثمة تناقض بين كونه يدين بالجبر من جهة، وبين كونه من جهة ثانية يقرر فعل الإرادة ويفسح لها مكاناً في تصوفه بما تحققه الإرادة من مجاهدات ومكابدات يصل بها المتصوف إلي غاية ما يصل إليه من حصول الكشف والإشراق؟!..

هنا يلزمنا أن ننتقل مع الإرادة من مراحلها العليا لدى العارف الكامل المتحقق بالوحدة الذاتية مع الله، إلي مراتبها الدنيا، قبل التجربة، والتي نقفها فقط على

المريد أثناء دخوله الطريق، فيلزم للمريد بداية أن تكون له إرادة فاعلة، قوية قادرة ، لكى يسير بها فى الطريق ويتحقق له- بمقتضاها - الوصول. وهنا أيضاً تتجلى الحرية ممثلة فى قوة الإرادة عند ابن عربى، إذ اشترط على الشيخ أن يحاسب المريد على أنفاسه وحركاته .. فيما ينفقها؟، وأن يضيّق عليه بقدر صدقه فى إتباعه، ولا يبيح له الرخص، فالرخصة إنما هى للعامة، لأنهم قنعوا بكونهم يطلق عليهم اسم الإيمان خاصة، مؤدين لما فرض الله عليهم دون زيادة، ومن طلب الأنفس والزيادة على مرتبة العوام، فلابد أن ينوق الشدائد فى نيل المطلوب[٣٢١] .

وهنا لا يتسنى للمريد إلاّ بجهاد قوى وعزيمة ماضية. والمجاهدة إنما هى مجاهدة داخلية توجّه إلي النفس لتصلحها، وإلي الضمير لتوقظه، وإلي المزايا لتصقلها وتذكيها، وإلي الرزايا لتمحيها وتفنيها، وإلي القلب لتغذّيه بالمعارف الإلهية، حتى إذا ما بلغ المريد درجة العرفان تخلى عن إرادته، أو تخلت عنه إرادته، ليكون فعل الإرادة واحداً بارتحال الإرادة الإنسانية إلي الإرادة الإلهية، ورفع النسبة بينهما، فلا يرى الصوفى فى الوجود إلا الله، ولا يشهد لنفسه فعلاً ولا إرادة إلاّ ما يجريه الحق عليه من تصاريف القدرة، فلكأنما الإرادة للمريد لازمة للطريق لابد منها، وهاهنا تكمن الحرية. والإرادة عند العارف المتحقق لا معنى لها، وها هنا موطن الجبرية، لأن العارف قائم بالحق فيما يصرّفه الحق على ظاهره وباطنه من جريان الفعل الإلهى.

وما بين الحرية فى الحالة الأولي للمريد، والجبرية فى الحالة الثانية للعارف، تكامل لا ينفصم فى مراحل السلوك، وليس هو بالتناقض المزعوم، لأننا مادمنا

عرفنا الغاية التي يتحرك لأجلها نشاط الصوفية الروحي، فقد تلزمنا هذه الغاية أن نرُدّ تصوراتهم وإشاراتهم ومعارفهم كلها إليها لا إلى شيء آخر سواها، ولا يقوم جهاد العارف إلا من مقام خوفه من ربه، فالعارف من ربه خائف، ومن خوفه قادرٌ على امتلاك زمام نفسه فلا تحيد به أبداً عن قصد هذه الغاية سبيلاً يستشرف الوصول إليها ويتطلع دوماً إلى التحقق بها في الحالة التي يبلغ فيها أرقى منازل العرفان.

وليس من قبيل المصادفات أن يجيء امتلاك زمام النفس في القرآن مرتباً ترتيباً ضرورياً على الخشية من مقام الربوبية، لكأنه نتيجة لهذا المقام الإلهي وعاقبة له: "فأما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى" (النازعات: آية ٤٠-٤١) .. فهذا الترتيب الضروري الذي تفرضه "واو العطف" التي بين خوف المقام الإلهي، مقام الربوبية، وبين نهي النفس عن إتيان هواها، إنما هو ترتيب جامع لخوف المقام ونهي النفس في وحدة شعورية واحدة، تفتح أجواء البصائر في ضرورة أن يكون العارف بالله على الدوام من ربه خائفاً، وأن خوفه لدعاة لأن يكون من أقدر القادرين على امتلاك زمام نفوسهم.

فلو كان خوف المقام باعثاً لنهي النفس عن إتيان هواها، فلن يكون كذلك إلا وازعاً ملهماً للنفس في أن تمتلك زمامها، ولا يجيء امتلاك زمام النفس في هذه الحالة - بوصفه صفة استعدادية في أول مقام - إلا توفيقاً من الله، فهي صفة موهوبة غير مكتسبة، لكنها مع هذا، لا تخلو من حق التربية وحق الاكتساب إذا هي دعمت بوسائل المجاهدة وتذرعت بذرائع الصدق فيها وذرائع الإخلاص.

ولنذكر فى هذا الصدد للإمام الجنيد- قبل ابن عربى - إشارة يقول فيها إنه من اليسير أن يهدم الإنسان جبلاً بأظافره من أن يتغلب على هواه، ولعل المعنى يرمى إلى أن مكافحة الهوى مطلقاً أمر صعب المنال إلا أن يكون وهباً لا كسب فيه، فالذين يملكون إرادتهم كلية هم موهبون هذه القدرة وهذا الامتلاك . ولكن مع ذلك لابد من جهاد أبىّ فى سبيل الوصول إلى مرضاة الله، فكما لا يصح بيان بلا عبارة، لا يصح كذلك وصول بلا مجاهدة، فمن امتلاكه لزمام نفسه يمتلك الصوفى دنياه، فيتحرر من رق الكائنات، ولا يملك الصوفى دنياه حق الامتلاك إلا اليوم الذى يمتلك فيه زمام نفسه، فلم تعد تأخذه الدنيا - بعد الامتلاك- بعيداً فى ساحات الوله المسعور بعوالقها وعوالقها. وبمقدار ما يتحرر من السطوات الخارجية يتوجه بالكلية نحو الغاية التى يتوافر على خدمتها متحققاً بالعبودية المحضة.

وعليه، فإذا نحن فهمنا هذا، فقد فهمنا فى الوقت نفسه الفرق الفارق الوسيع بين ميدان يتحرك فيه الإنسان من أجل دنياه، وهو ميدان الطامعين الغافلين، وميدان أخر يتحرك فيه كيانه كله لا لأجل متاع الدنيا- وهو متاع المفتونين - بل لأجل تصحيح العلاقة مع الله تعالي تصحيحاً يقوده- إذا هو عزم - إلي جمع الهمة للقائه على ديدن العمل الدائب والجهاد الموصول، ليكون من بعدٌ موصولاً معه - سبحانه - وصلة قربة ومعرفة ومحبة وإحسان.. هذا الميدان الأخير هو بغير ريب ميدان الكملْ من أهل الله مقاماً لخصوص العارفين.

* * *

الهوامش

(١) السراج الطوسي: اللمع- تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور- دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٠م، (ص ٤٥٠).

(٢) الرسالة القشيرية - تحقيق معروف زريق- وعلي عبد الحميد بلطه جي- دار الجيل- الطبعة الثالثة- بيروت سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (ص٢١٨-٢١٩).

(٣) الرسالة القشيرية : (ص٢١٩، ٢٧١، ٢٦١)؛ مواضع متفرقة.

(٤) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن -أعده للنشر د. محمد أحمد خلف الله- مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠م(ص ١٦٠).

(٥) د.حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية- مؤسسة مختار للنشر والتوزيع- القاهرة- الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧(ص ١٢١).

(٦) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن ص ١٦٠، وفيما يتعلق بالحديث الوارد راجع الرسالة القشيرية: (ص١٩٩). وفي هذا المعنى يقول جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ): وعبد الشهوة أسوأ عند الحق، من الغلمان والعبيد المسترقين. فإن هؤلاء يصيرون أحراراً بلفظ واحد من السادة، وذلك يعيش عيشاً حلواً ويموت ميتة شديدة المرارة. وعبد الشهوة لا يجد خلاصاً في ذاته، إلا بفضل الله وبإنعام خاص (راجع: المثنوي- ترجمة وشرح د. إبراهيم الدسوقي شتا- طبعة المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م-الكتاب الخامس: ص ٤١) ومن الواضح أن الحرية التي ينشدها الصوفية، هي حرية الإنسان من الداخل، وتحرره من شهوات نفسه، وامتلاكه لزمام الاقتدار والتفرد والاستعلاء على طغيان الصبوات، وهي هي الحرية التي عبر عنها جلال الدين الرومي.

(٧) الجرجاني: التعريفات-طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي-القاهرة سنة ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م، (ص ٧٦).

(٨) ابن الملقن المصري: طبقات الأولياء- تحقيق نور الدين شريبة- دار المعرفة- الطبعة الثانية- بيروت لبنان ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م (ص ٣٠١).

(٩) الرسالة القشيرية: (ص٢١٩). وهذا المعنى الذي يذكره القشيري قد نبّه عليه أبو عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) حين ذكر أنه مما لابد للعبد منه تصحيح المعاملات وإقامة المجاهدات حتى يتم له تصحيح المقامات كلها في حال الإرادة وبصحة الإرادة تصح المقامات كلها عليه.(أصول الملامتية وغلطات الصوفية - تحقيق د.عبد الفتاح الفاوي- مكتبة الزهراء- الطبعة الثانية - القاهرة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص٢٨٩-٢٩٠).

(١٠) القاشاني: اصطلاحات الصوفية- تحقيق د.عبد الخالق محمود - دار المعارف- القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م(ص ٣٢)، وراجع تحقيق آخر لاصطلاحات الصوفية للقاشاني، د.عبد العال شاهين - دار المنار- الطبعة الأولى- القاهرة سنة ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م (ص ٨٣).

(١١) الجرجاني: التعريفات (ص٧٦).

(١٢) الغزالي: كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء - ملحق كتاب الإحياء- دار المعرفة - بيروت - لبنان د/ت (ص١٧).

(١٣) الرسالة القشيرية : (ص٣١٧).

(١٤) أبوعبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية- تحقيق نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م(ص ١٠٤).

(١٥) أبو طالب المكي: قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م - جـ٢(ص٧٣)، حيث يذكر المكي (ت٣٨٦هـ) قوله:أقل ما يوصف به العارفون الإخلاص في الحركة والسكون، وهو أجلُّ ما عندنا. والإخلاص عند المخلصين خراج الخلق من معاملة الخالق، فإذا لم يدخلوا كيف يخرجون؟!..وأول الخلق النفس، فإذا لم يتكثر القلب بها، كيف يصفى منها؟.. والإخلاص عند المحبين أن لا يعمل عملاً لأجل نفس، ولا دخل عليه مطالعة العرض والتشوّف إلى حظ طبع، بل للتعظيم ولا يشرك محبوباً في حب ذي الجلال والإكرام، ولا يعلّق قلبه بما يروق من جمال، لما ملأه من نهاية الحسن وغاية الجمال، ولا سبيل إلى هذا إلا بعد معرفته، ولا معرفة قبل معاينته، إذ ليس الخبر كالمعاينة، ولا معاينة إلا بنور اليقين، ولا حق يقين بوجود هوى نفس، فإذا أنكشف الحجاب وهوى الهوى، طلعت عين اليقين (قوت القلوب جـ٢ ص٧٣) وفي هذا ما من شأنه أن يدلّنا على وقوف العارف مع الله مخلصاً، إن في الحركة وإن في السكون، ولا تكتمل لديه المعرفة إلا أن يفرده تعالي فلا يشرك محبوباً بحبه، وتلك - بلا ريب - صفات من تحرّر عن رق الهوى وانكشفت عن بصيرته حجب الغفلات، فصار يطالع عالم الملكوت بعين اليقين.

(١٦) ابن عربي: ترجمان الأشواق- دار صادر- بيروت - سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م (ص٥٢).

(١٧) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي- دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة ١٩٧٤ (ص ٢٤٨).

(١٨) سورة ق: آية ٢٢.

(١٩) ابن عربي: الفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجي، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ١٤١٤- ١٩٩٤م،جـ١(٨٧-٨٨)، وراجع لابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي - طبعة دار الفكر العربي- بيروت

سنة ١٩٤٦م. (جـ٢ص٢٤٥) و(ص٢٨٨-٢٨٩) ويقول ابن عربي: والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبَد فيه. (الفصوص: جـ٢ص١٩٥)، د. مجدي إبراهيم: التجربة الصوفية - تصدير د. عاطف العراقي مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ ص (١٩)، وراجع أيضاً: (٤٧، ٤٨، ٥٠، ٤٩).

(٢٠) ابن عربي: الفتوحات المكية، جـ١ ص ٨١، وأيضاً الفتوحات، جـ٥ (ص ٢٥٥، ٢٥٦)، وراجع له أيضاً: نفائس العرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه، مكتبة صبيح، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ص ٢٢، وله أيضاً: ترجمان الأشواق ص٤٣، ٤٤ وله أيضاً: فصوص الحكم جـ٢ ص ٢٨٨، ٢٨٩، ومن نفس الجزء ص٣٤٥، وأيضاً: راجع د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام- دار المعارف- الطبعة الأولى- القاهرة سنة ١٩٦٣ (ص ٢٣٩)، وله أيضاً راجع: مقدمة الفصوص ص٣٢، ٣٣.

(٢١) أبو العباس أحمد زرّوق: قواعد التصوف، تصحيح وتعليق محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثالثة- القاهرة سنة ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م (ص١٠٩).

(٢٢) الشعراني: الطبقات الكبرى- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة د/ت (جـ١ ص٦٧).

(٢٣) سورة الزمر: آية ٢٢.

(٢٤) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء-دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى بيروت، لبنان، سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م (جـ١٠، ٢٠٦).

(٢٥) الرسالة القشيرية: (ص ٢٢٠).

(٢٦) المصدر السابق: ص (٢٢١).

(٢٧) ابن الملقن المصري: طبقات الأولياء (ص ٧٠).

(٢٨) أبو عبد الرحمن السُّلمي: طبقات الصوفية (ص ١٥٨).

(٢٩) الرسالة القشيرية (ص ٢٢٠).

(30) Mir Vali-ud-Din, Munshi Fazil: Sufism. In Radhakerishnan, S.& et al: History of Philosophy Eastern and Western London: George Allen & Unwin LTD , 1957, (pp. 171 – 172).

(٣١) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية (ص ٣٩٠).

(٣٢) الرسالة القشيرية (ص ٢٢٠).

(٣٣) ابن عربي :الفتوحات المكية جـ٢ ص(٣٧١-٣٧٢).

(٣٤) ابن عربي :الفتوحات المكية : جـ٤، ص(٢٣٨ - ٢٣٩).

(٣٥) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٣ ص (٤٠٨ - ٤٠٩).

(٣٦) ابن عربي: الفتوحات المكية (جـ٣ ص ٤١٠-٤١٢)، وسنتناول بين طيات البحث كل هذه المعاني التي أودعها ابن عربي مقامات الحرية، ولكن هنا تجدر الإشارة إلي تقسيمه لدرجات مقام ترك الحرية، وهو التحقق بالعبودية المحضة. فإن ابن عربي ليشير إلي هذه الدرجات فيقول: فإن قلت: فكم للحرية من الدرجات؟ فنقول لها في العارفين من أهل الأنس: ستمائة درجة وتسع وأربعون درجة وفي العارفين من أهل الأدب: أربع وخمسون درجة ومائتا درجة. وفي الملامية من أهل الأنس: ستمائة وثمان عشرة درجة. وفي الملامية من أهل الأدب: ثلاث وعشرون ومائتا درجة. وهذه الدرجات بأعيانها لمن ترك الحرية

وزيادة ما يعطيه الترك من الدرجات لقيامه بالحكمة.(الفتوحات جـ٢ ص ٤١٢) فمقام ترك الحرية يعني عند ابن عربي التحقق بالعبودية الخالصة والاسترقاق بالكلية لما تعطيه الحكمة الإلهية من بقاء العبد الكامل مع الحق.

(٣٧) سورة ص آية ٣٠ و ٤٤.

(٣٨) ابن عربي: الفتوحات المكية (جـ٣ ص ٤١٠).

(٣٩) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة- دار ندرة للطباعة والنشر- الطبعة الأولى- بيروت ١٤٠١هـ- ١٩٨١م (ص ٣١٩-٣٢٠).

(٤٠) ابن عربي: الفتوحات المكية (جـ٢ ص ٣١٧).

(٤١) وردت هذه العبارة تعبيراً عن علامات العبودية في (الرسالة القشيرية: ص ١٩٨).

(٤٢) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، منشور على هامش اليواقيت والجواهر - مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة ١٣٦٩هـ،(جـ٢ ص ١٥٩).

(٤٣) الرسالة القشيرية: ص (١٩٧-١٩٨).

(٤٤) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص(١٢٢، ١٢٣).

(٤٥) الجرجاني: التعريفات، ص(١٢٧).

(٤٦) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ملحق التعريفات: (ص ٢٤٤).

(٤٧) الحكيم الترمذي : ختم الأولياء وتعليقات الدكتور عثمان إسماعيل يحيى- المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٦٥م ص ١٤٠، وراجع تعليق رقم (١٦) ص(١٢٠).

(٤٨) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، ص(٧٧٧، ٧٧٨).

(٤٩) ابن عربي : الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذي الحكيم (ختم الأولياء، هامش رقم (١١٨) ص(٢٤٣).

(٥٠) د.سعاد الحكيم: المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة ص(٧٦٨، ٧٦٩).

(٥١) الجيلي: الإنسان الكامل — طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي- الطبعة الرابعة- القاهرة سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م، جـ٢ ص(١٤٧).

(٥٢) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن ص(٤٧٩).

(٥٣) ابن الملقن المصري: طبقات الأولياء (ص ٣٣٠).

(٥٤) الرسالة القشيرية: (ص ٢٢٠).

(٥٥) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي — الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م، (ص٣٩).

(٥٦) ابن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب - طبعة مكتبة صبيح- القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م (ص١٤).

(٥٧) الحكيم الترمذي: ختم الأولياء: وتحقيق د. عثمان يحيى (ص ٣٧١).

(٥٨) الحكيم الترمذي: المصدر السابق (ص ٣٧١).

(٥٩) الهجويرى: كشف المحجوب - ترجمة عن نشرة نيكولسون، المحدث والكاتب الصوفى محمود أحمد ماضى أبو العزايم ومراجعة إسماعيل ماضى أبو العزايم والدكتور إبراهيم الدسوقى شتا - دار التراث العربى للطباعة - القاهرة ٩٧٤ ام (ص ٢٥٤) وراجع الفصول التى كتبها الهجويرى عن الولاية (من ص ٢٥٤ إلى ص ٢٦٢).

(٦٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام(ص ٣٠٤).

(٦١) سورة الأنعام: آية ٧٥.

(٦٢) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء (ص ٣٨٩).

(٦٣) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء (ص ٣٩٠).

(٦٤) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ٩٦٨ ام، (ص ٤٢ ١)، وراجع د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د. عاطف العراقى مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م، (ص ٢٣٢).

(٦٥) ابن عربى: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفى(جـ٢، ص٢٢٤)، وراجع الفص الموسوى (جـ٢ ص ٢٠٢) إذ يرمز بموسى إلى مجرد الرسول، لتستقيم له المقابلة بن موسى الرسول والخضر الولى من جهة، وبين علم الرسول(الذى هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذى هو علم أحكام الباطن) من جهة ثانية (راجع: مقدمة الدكتور عفيفى على فصوص الحكم ص ١٩) وليست هذه مفاضلة، إذ ابن عربى يفرق بين الولاية التى هى نبوة عامة، فكل نبى بهذه المثابة ولى، وبين النبوة الخاصة التى هى نبوة التشريع (راجع النبوة العامة ونبوة التشريع فى نصوص غير منشورة متعلقة بالنبوة والولاية والتوحيد وشمائل

الأولياء ومقامات العارفين من القرن الأول للهجرة حتى القرن التاسع منهل ملحق تاريخي للدكتور عثمان يحيى على كتاب ختم الأولياء ص ٤٨٠ ، ٤٨١).

(٦٦) ابن عربي: فصوص الحكم، وتعليقات الدكتور عفيفي (جـ٢ ص ١٧٠).

(٦٧) سورة آل عمران : آية ٣١.

(٦٨) أبو المعالي صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن - دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة- القاهرة ١٩٦٩ ((ص١٥٨) حيث يقول: "وسر العلم هو معرفة وحدته في مرتبة الغيب، فيطلع الشاهد الموصوف بالعلم بعد المشاهدة بنور ربه على العلم ومرتبة وحدته، فيدرك بهذا التجلي النوري العلمي من الحقائق المجردة ما شاء الحق سبحانه أن يريه منها مما هي في مرتبته، أو تحت حيطته (ومنه البوارق التي تدرك بها بعض مقاصد القرآن الكريم، ووحدة هذه المقاصد في أم القرآن)، (وراجع دراسة للمحقق من نفس الكتاب بعنوان "الإنسان وفهم القرآن (ص ٢٧- ٤٨). وراجع لأبي طالب المكي:قوت القلوب : جـ ١ ص٤٤، وص٥٩ وما بعدها). وراجع وصف أرباب القلوب في فهم القرآن (اللمع ص ١١٦ وما بعدها).وللغزالي: الإحياء جـ ١(ص ٢٧٢-٢٩٣) وراجع لابن قيم الجوزية: الفوائد - تحقيق محمد علي قطب - دار الدعوة - الطبعة الأولى - الإسكندرية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م (ص٩ ، ١٠). ففي هذه المصادر إجماع على أن الصوفية يستقون مواردهم المعرفية من فهم القرآن وتعظيم الشريعة المحمدية.

(٦٩) يقول ابن عربي:

إن النبوة بيننا غلق وبينه موثق بقفل إيمان

ويقول ابن عربي تأكيداً على فكرة لحوق الولي بالنبي شرفاً: "وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهمْ متوهم أني وأمثالي أدعى نبوة، لا والله ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، وإن كان للناس عامة ولنا ولأمثالنا

خاصة من النبوة ما أبقى الله علينا منها مثل المبشرات ومكارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن إذا ما أستظهره الإنسان، فإن هذا وأمثاله من أجزاء النبوة الموروثة (الفتوحات جـ٦ ص ٢٨٧).

(٧٠) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن- تحقيق د. حسن القوتيلي- دار الفكر- الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م (ص ٢٩٠).

* * *

(٧١) بحث الصوفية- قبل ابن عربي - في القضاء والقدر، وفي خلق الأفعال، والاستطاعة، والجبر، وفكرة الأصلح، والثواب والعقاب والخير والشر، والوعد والوعيد وغير هذا من مباحث تتصل بمشكلة الحرية. وأجمعوا على أن الله خالق لأفعال العباد كما أنه تعالي خالق لأعيانهم وإن كل ما يفعلونه من خير وشر، فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، ولولا ذلك لم يكونوا عبيداً ولا مربوبين ولا مخلوقين. واستدلوا على أقوالهم بكثير من الآيات القرآنية الكريمة، كقوله تعالي: «قل الله خالق كل شيء» (الرعد: آية ١٧)، وقوله تعالي: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» (القمر: آية ٤٩)، فلما كانت أفعال العباد أشياء، وجب أن يكون الله خالقها، ولو كانت الأفعال غير مخلوقة، لكان الله خالق بعض الأشياء دون جميعها، ولكان قوله «خالق كل شيء» كذباً، تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً. وقال الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ): «ومعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله خلق الأعيان، والعباد خالقي الأفعال، لكان الخلق أولي بصفة المدح في الخلق من الله تعالي، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله، ولو كانوا كذلك لكانوا أتم قدرة من الله تعالي، وأكثر خلقاً منه (التعرّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي- مكتبة الكليات الأزهرية- الطبعة الثانية - القاهرة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ (ص ٦٠، ٧٤). وربط الصوفية بين القضاء والقدر من جهة، وبين التوكل والرضا من جهة ثانية، فكان أن روى الطوسي (ت٣٧٨هـ) عن أبي

تراب النخشبي (ت٢٤٥هـ) أنه قال في معنى التوكل: "طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر: راضياً موافقاً للقدر". وروى عن الجنيد في معنى الرضا أنه قال رفع الاختيار، وإنه كذلك- كما قال القنأد - سكون القلب بمر القضاء. وسئل ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عن الرضا، فقال: سرور القلب بمر القضاء (اللمع : ص ٧٨، ٨٠)، وأضاف السهروردي (ت ٦٣٢هـ) قوله في الرضا، أنه سكون القلب تحت جريان الحكم (عوارف المعارف - مكتبة القاهرة - سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ٤٥١)، وكانوا يرون أن لهم أفعالاً واكتساباً، وعلى الحقيقة هم بها مثابون، وعليها معاقبون، ومن ذلك الأمر والنهي، والوعد والوعيد ويرون أن معنى الاكتساب هو أن يفعل الفرد الفعل بقوة محدثة (راجع: د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية: مدخل جديد- دار لونجمان- الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م (الفصل الخاص بمشكلة الحرية عند الصوفية، ص ٩٤- ٩٧) وراجع كذلك للدكتور عاطف العراقي: مدخل إلى مشكلة الإرادة عند الصوفية في كتاب الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- دار الرشاد- الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ١٠١- ١٠٨)، وقد شرح الصوفية فكرة القضاء والقدر، ففرقوا بين مشيئة الله وإرادته، والمشيئة مرتبة تلي العلم، وهما معاً سران، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهما معاً علنيتان: بالمشيئة يتحدد القضاء وبالقدرة يظهر القدر. وعلم الله محيط بكل شيء، وأحكامه وليدة مشيئته، وهي عرضة للمحو والإثبات: "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب" (الرعد : آية ٣٩): يمحو الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها، ومن ناحية ظهورها في أماكن مناسبة لها. وهذا ما عبروا عنه بقولهم "يمحو الأسباب ويثبت الأقدار". وبهذا أثبت الصوفية فكرة القضاء والقدر، وما كان لهم أن ينفوها، ولكنهم فسروها تفسيراً فيه شيء من اليسر والمرونة. وذلك لأنهم مربون وقادة طريق، ولا سبيل إلى التربية إن سُد الطريق على سالكيه. ففي تفسيرهم للقضاء والقدر شيء من الاحتمال وخروج من حتمية الأزل

الصارمة: يفشل العبد ولكن في وسعه أن يتدارك فشله، وباب التوبة مفتوح دائماً، ومن العبث أن نفقد الأمل بحجة قدر خفي لا نعرفه (د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه- دار المعارف- القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٦م- جـ٢ ص ١٤١).

أما ابن عربي، فقد عرض لتفسير القضاء والقدر وفق مذهبه في وحدة الوجود، فكان أقرب من غيره من الصوفية إلي حتمية الأزل الصارمة، كما جاء في الفص العزيري من قوله في الفرق بين القضاء والقدر، حيث عرف القضاء بأنه حكم الله في الأشياء بأن تكون الأشياء على ماهي عليه في ذاتها، على نحو ما عرفها منذ الأزل. ومعرفة الله بالأشياء هو علمه بها علي ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.أما القدر، الذي يسبق القضاء عند ابن عربي، فهو توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد.

فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها، لأن القدر هو تعيين وقوع شيء على ما هو عليه في توقيت محدد. فكل حاكم- كما قال- محكوم عليه بما حَكَم به وفيه (فصوص الحكم: جـ١ ص ١٣١)، وهكذا لم يخرج ابن عربي عن جبرية الأزل الصارمة، وهكذا أيضاً يكون القدر بحكم تعريفه أسبق من القضاء، فإذا كان القدر هو «توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد»، كان معنى هذا، أنه تعيين حدوث شيء من الأشياء على ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين. وإذا كان القضاء هو «حكم الله في الأشياء»، صار معناه : أن تخرج الأشياء بمقتضى الحكم الإلهي على مسرح الوجود بما قدر لها أن تكون عليه. من أجل ذلك، صار القدر سابقاً على القضاء، وصار القضاء تابعاً له. والله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها، وعلمه بها راجع إلي ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها. فكأن القضاء والعلم على هذا تابعان للمعلوم، وكذلك الإرادة والمشيئة. أما القدر، المقصود به تعيين الوقت، فسابق على هذا كله، لأنه راجع إلي الشيء المقدر نفسه، والشيء المقدر نفسه، هو هو الشيء كما

كان فـى علم الله الأزلى (فصـوص الحكم وتعليقات د. عفيفى جـ٢ ص ١٦٦)، وراجـع تعـريفات الجـرجانى: ص ٥٢ ١، ود. توفـيق الطويـل: فلسـفة الأخـلاق الصـوفية عند ابن عـربى - بحـث بالكتاب التذكارى عن ابن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة - دار الكتاب العربى- القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩، ص ١٦٥).

(٧٢) د. إبراهيم مدكور: مقدمة الكتاب التذكارى (ص ى)، وراجـع له أيضـاً وحـدة الوجـود بين ابن عربى واسبينوزا، الكتاب التذكارى (ص ٣٨٠). وأيضـاً الفلسـفة الإسـلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ٤٠ ١، وراجـع للدكـتور عفيفى: مقدمـة الفصـوص (ص٣٩ وما بعدها)، وتوفيق الطويل: فلسفة الأخلاق عند ابن عربى - الكتاب التذكارى(ص٧٧ ١)، وأيضـاً د. أحمد صبحى: الفلسـفة الأخلاقية- دار المعارف - ط٢- ١٩٨٢- (ص ٢١٣).

(٧٣) الأعيان الثابتة: هـى حقـائق روحانيـة متمايزة ، كل روح منها منتقـش بكـل ما يجـرى عليه مـن الأزل إلى الأبد والأعيان وكل ما فيها من جملة معلومات الحق، ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة، غير ذاته من حيث تعيناتها، ولكل عين من الأعيان الإنسـانية صورة نفسـانية مثالية ينفصل ما فيها من الحقائق العلمية، التى هى أحوالها فى هذه الصورة إلى جزئيات مقدّرة بمقادير زمانية يقارن كل منها وقتاً معيناً من أوقـات وجـوده قبل وجوده (راجع شرح القاشانى على فصـوص الحكـم - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثالثة- القاهرة ٤٠٧ ١هـ - ١٩٨٧م ص ٣٨) والأعـيان الثابـتة: هـى الحقائق المعقولة، أو الصـور المعقولـة للممكـنات: تتجـلى فـيها الـذات الأحديـة لنفسـها فـى صـور جمـيع الممكـنات الـتى يتصـوّر وجودهـا فـيها بـالقوة، فهـى أول درجـة مـن درجـات التعيـنات فـى طبـيعة «الوجـود المطلق»، ولكنها تعيـنات معقولـة لا وجود لها فى عـالم الأعـيان الحسـية، بـل هـى مجـرّد قـوابل للوجود، وهـى شـىء أشبه ما يكون بالصـور الأفلاطونية، وإن كانت تختلف عنها فى بعض الوجوه. ويرى الدكـتور عفـيفى أن الأعـيان الثابتة مزيج عجيب من نظرية المثل الأفلاطونية، تدورالأولى

حول أن موجودات عالم الظواهر كانت ثابتة فى ذات الله قبل ظهورها فى العالم المحسوس، وهى كصورة عن ظهوراته المستقبلة تكوّن مضمون علمه القديم، ولا تختلف تماماً بل هي مقارنة أو هى علمه بذاته.

لقد أظهر الله نفسه لنفسه فى التعيين الأول، فرأى الله فى ذاته أو فى ماهيته عدداً لا نهائياً من هذه التعينات. وعلم الله بالأشياء فى العالم العقلى هو علمه بأعيانها الثابتة التى هى ذاته المفصّلة فى علمه، أى هى علمه بذاته فى هذا المقام. وعلمه تعالي بالموجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفاً فى صفحة الوجود، أو هو علمه بذاته متجلياً فى أعيان الموجودات. والأعيان الثابتة: هى المرايا الأزلية للموجودات، وهى على ما هى عليه من العدم، ما شمّت رائحة للوجود الخارجى، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الإلهى، فظهور الأعيان الثابتة هو ظهور لها فى صور معقولة صرفة، ليس لها وجود عينى خارجى. فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود، لزم أن يكون ذلك من أجل وجودها فى صور الموجودات الخارجية. ثم إننا لو أدركنا أن العالم فى جملته ليس فى الواقع سوى تجلى الحق فى الأعيان الثابتة التى يستحيل وجودها بدونه، أدركنا تباعاً أن الحق عين الدليل على نفسه. ولكن هذا الإدراك ذوقى كشفى. ولا تخلو هذه الأعيان عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل المعقولة التى قال بها أفلاطون أو التعينات الأولي التى ظهرت فى الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلي العالم فهى إما أن يكون المراد بها العالم المعقول أو الأسماء الإلهية. ولئن كانت تقوم فى جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية غير أنها تختلف عنها فى خلال عرض ابن عربى للنظرية، وانما يقع الاختلاف من حيث أن وحدة الأعيان كوجوه معيّنة فى الذات الإلهية وكصور عاقلة فى العلم الإلهى يميزها تمام التمييز عن مثل أفلاطون، أو بعبارة أخرى- على حد تعبير الدكتور عفيفى- أن الاختلاف بين المثل الأفلاطونية ونظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربى يقع من وجهين:الأول: أن الأعيان ليست صوراً أو معاني كلية بالمثل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابله فى العالم المحسوس.

والوجــه الثاني: إنها تعينات في ذات الحق الواحد بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان. وليس شيء من هنا في نظرية المثل الأفلاطونية بل هو أقرب إلى منهب أفلوطين الإسكندري في طبيعة "الواحد" و"العقل الأول". (راجع : فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي جـ ١ ص ٤٠، ٦٠، ٨١، ٩٠، والجــزء الثاني: التعليقات ص ٩، ٢١، ٢٣، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٦١، ٦٩، ٢٤٨، ٢٨٠، وراجع أيضاً:

Aflifi, A: The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi. Cambridge: 1939,(pp.51 & 112).

وأيضــاً راجــع للدكــتور عفــيفي: "الأعــيان الثابــتة" فــي مذهــب ابــن عــربي، "والمعدومــات" فــي مذهــب المعــتزلة - الفصــل العاشــر مــن الكــتاب الــتذكاري (ص ٢١٩)، ولــه أيضــاً: التصــوف:الثورة الروحية فى الإسلام، حيث يرى أن هناك ثلاثة تيارات من الفكر أثرت في فلسفة ابن عربي: الأول: نظرية أفلوطين الإسكندري في الواحد والكثير. والثاني: نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض. والثالث: نظرية الحلاج في اللاهوت والناسوت (ص ١٩١).وراجع تفصيل هذا في: نظريات الإسلاميين فى الكلمة (The Logos)- مجلة كلية الآداب- مجلد ٢- جزء ١ - القاهرة سنة ١٩٣٤ (ص ٥٠ - ٥١). وفيما يتصل بمفهوم الأعيان الثابتة عند ابن عربي راجع:

Gregories, P.M.: The Human Presence.
New York: Amity House, 1987, (p.76)

وراجــع أيضــاً: أفلاطــون: الأصــول الأفلاطونــية - فــيدون - تــرجمة وتعلــيق وتحقــيق د. عــلى ســامي النشــار، وعــباس الشــربيني - دار المعــارف- ط ٣ ســنة ١٩٦٥م،(ص ٢٢٢). ود.ســعاد الحكــيم : المعجــم الصــوفي: الحكمــة فــي حــدود الكــلمة- راجــع "عين ثابتة" (ص ٨٣١- ٨٣٥)، ويقول القاشاني: العين الثابتة: هي

الحقيقة في الحضرة العلمية ، ليست بموجوده بل معدومه ثابتة في علم الله. وفي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي (اصطلاحات الصوفية : ص ١٤٣-١٤٤)، وأيضاً وتعريفات الجرجاني (ص ١٤٠).

(٧٤) ابن عربي: التجليات الإلهية. ومعه تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات.- تحقيق د. عثمان إسماعيل يحيى- مركز نشر دانشكاهي طهران١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م(ص ١٧٢-١٧٣)، وكتاب: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات هو لمؤلف مجهول، ويعزوه بروكلمان إلى الصوفي عبد الكريم الجيلي(ت ٨٢٠أو ٨٣٢هـ) راجع: مقدمة د.عثمان يحيى: (ص ١١).

(٧٥) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: الحكم في حدود الكلمة (ص ٨٣٢).

(٧٦) التجليات الإلهية، وراجع ما نقله الدكتور عثمان يحيى عن كتاب "النفحات" لصدر الدين القونوي (ص ١٧٤).

(٧٧) الشعراني: اليواقيت والجواهر، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة ١٣٦٩هـ جـ ١ (ص ٧٣).

(٧٨) المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة (ص ٧٨٢)، وراجع التجليات الإلهية وتعليقات د. عثمان يحيى تعليق رقم (٢٥٣) في شيئية الثبوت.

(٧٩) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ١ (ص ٨٣).

(٨٠) ابن عربي: المصدر السابق جـ ١ (ص ٥٥).

(٨١) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٢ ص (٤٧٦) وراجع الشعراني، اليواقيت والجواهر جـ ١ (ص ٦١).

(٨٢) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات د. عفيفي جـ ٢ (ص ٦٤).

(٨٣) مرتبة الأحدية المطلقة هي التي قال فيها ابن عربي: "إن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جلّ تعالى بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعيّ قد أومأ إليها وما صرّح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل بنظره إلا صفات السلوب لا غير وسمّى هذا معرفة.. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التفكّر في ذات الله تعالى ، إذ مَنْ ليس كمثله شيء كيف يوصل إلى معرفة ذاته.. والمعرفة بما ينبغي للإله أن يكون عليه من الصفات التي يمتاز بها عن من ليس بإله وعن المألوه هيّ المأمور بها شرعاً، فلا يعرف الله إلا الله.." (الفتوحات ج ١ ص ١١ ٦-٦١٢).

(٨٤) د. أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٩٢-١٩٩).

(٨٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، حيث يقول: "وابن عربي هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود Pantheism في التصوف الإسلامي، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً" (ص٢٤٥)، وراجع أيضاً د. إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا (ص ٣٨٠) من الكتاب التذكاري، وله أيضاً الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ويقول الدكتور مدكور: "ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض، وهي لهذا تلائم الصوفية والروحانيين" (جـ ٢ ص ٧٤).

(٨٦) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم جـ ٢ ص٦٤ ومقدمة فصوص الحكم (ص ٢٧، ٢٨).

(٨٧) لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف- تحقيق عبد القادر أحمد عطا عام ١٩٦٦، دار الفكر العربي، القاهرة د/ت، (ص ٤٢١).

(٨٨) عبد الغني النابلسي: المسلك الجلي في حكم شطح الولي- نشره د. عبد الرحمن بدوي، ضمن شطحات الصوفية، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، (ص ١٩٦، ١٩٧) وفي هذا المقام الشهودي قال الوزير لسان الدين بن الخطيب المقتول (٧٧٦هـ) راوياً عن أبي سعيد الخراز(ت ٢٧٩هـ) إنه قال: الحق عين ما ظهر، وعين ما بطن، وما ثمَّ مَنْ يراه، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالحق هو العين الواحدة، بل هو العيون الكثيرة، كما أن كلام الحق واحد من حيث الذات، وآيات بيِّنات من حيث الأسماء والمسميات، وكذلك سائر الصفات. وكل مدرك يروم إدراكَ الذات العلية إنما يدرك ذات نفسه، فإن كانت نفسه في مقام النفس الإنسانية، إدرك العقل الإنساني، وإن كانت نفسه في رتبة النفس الكلية، إدرك العقل الكلي والأول وهو ذاته، فما بقي له ذات يعاين بها ذات الله، وإنما يدرك ذات نفسه، فلا يدرك ذات الله على الحقيقة إلاَّ الله (روضة التعريف: ص ٥١٢، ٥١٣) ولعل هذا ما يؤكد عدم إدراك مرتبة الأحدية المطلقة التي لا قدم لمخلوق فيها، وكم أكدَ ابن عربي قول الخراز هذا حين نقل قوله: إن الله تعالي لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد.. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره. وما ثمَّ من يراه غيره، وما ثمَّ من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه (فصوص الحكم جـ ١ ص ٧٧) ومعنى قول ابن عربي: "عين ما بطن في حال ظهوره"، هو أن الحق إذا ظهر في صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذي ظهر بصورته، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا في حال نظرنا إلي الأشياء. أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور. فالحق ظاهر بنفس المعنى الذي هو باطن، وهو باطن بنفس المعنى الذي هو ظاهر(فصوص الحكم ج ٢ ص ٥١) ولكن هذا المشهد هو مشهد كمَّل العارفين

المحققين الذين يشهدون الحق فى الخلق، والخلق فى الحق شهودا ذوقيا لا والعيا حسيا.

(٨٩) الشيخ حسن رضوان: روض القلوب المستطاب- ديوان عموم الأوقاف المصرية- الطبعة الأولى- القاهرة سنة ١٣٢٢هـ (ص٨).

(٩٠) راجع مرتبة جمع الجمع التى هى شهود الخلق قائما بالحق، ويسمى بالفرق الثانى، وهو أتم وأعلى من الجمع، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله، وهو المرتبة الأحدية (اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، لابن عربى: ص ٢٣٦، واصطلاحات القاشانى: ص ٦٢، وتعريفات الجرجانى: ص ٦٨، وعوارف المعارف، ص ٤٧٥، واللمع ص ٤١٦، والكلاباذى - التعرف: ص ١٤٢، ١٤٣، والرسالة القشيرية: ص ٦٥، ٦٦، والغزالى: الإملاء.. ص ١٧).

(٩١) الشيخ حسن رضوان: روض القلوب المستطاب (ص ٨).

(٩٢) فى صدد هذا المعنى الصوفى العميق لوحدة الوجود، راجع ما نقله ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) عن شيخه العارف كبير الأولياء بالأندلس أبى مهدى عيسى بن الزيات (المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى- دار نهضة مصر- القاهرة ١٩٧٩م- ط٣ - ج٣ (ص ١١١٠-١١١١). وراجع أيضاً: عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف - مطبعة البلاغ - حلب ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م (ص ٥٥٢- ٥٥٧).

(٩٣) لون الماء لون إنائه، نسبها السرّاج الطوسى إلى ابى يزيد البسطامى فى صفة العارف (اللمع: ص ٥٧) وقال ابن عربى: سئل الجنيد عن المعرفة والعارف، فقال: لون الماء لون إنائه، أى هو متخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو وما هو هو، وهو هو (الفتوحات جـ٣: ص٥٧٧)، ومعنى هذا، أن العارف هو ما هو هو،

وهـو هـو؛ أى يصير العارف فـى حال فنائه واتحاده بربه كأنه هو الله، وما هو الله، ثـم إنه فى تخلقه بأخلاق الله هو هو الله، فهو هو من وجه، وماهو هو من وجه: هو هو من وجه الحق، وما هو هو من وجه العبد.

(٩٤) عبد الغنى النابلسى: أقرب شراح الفصوص إلى موارد ابن عربى النوقية، توفى فـى الخامس من شـعبان ١١٤٣هـ / ٥ مارس ١٧٣١ فـى دمشـق، ودفن فى الصالحية بجانب ابن عـربى. وقـد أهتزت المدينة لموته إلى درجة أن أبوابها أغلقت ذلك اليوم (التحفة النابلسية فى الرحلة الطرابلسية، تحقيق هريبرت بوسه- مكتبة الثقافة الدينية د/ت، ص ١٥).

(٩٥) عبد الغنى النابلسى: جواهر النصوص فـى حل كلمات الفصوص- المطبعة العامرية الشريفة - القاهرة ١٣٢٣هـ وبهامش الكتاب: شرح عبد الرحمن جامى على فصوص الحكم جـ٢(ص٣٣٤، ٣٣٥).

(٩٦) ابن عربى: عنقاء مغرب (ص٢٩).

(٩٧) ولعل الغرض من نفى شبهة الحلول عن الصوفية، يكمن فى أنها فكرة تطابق أقوال النصارى فـى "الحلول" و"الاتحاد". والبطلان واضح فى مقالات النصارى على اختلافها، إن فـى القـول بـالحلول، وإن فـى القـول بالاتحـاد. وقـد أورد "الباقلانى" (ت٤٠٣هـ) إختلاف عباراتهم فـى معنى الحلول والاتحاد، ثـم رد عليها، وأبطل قصورها فيما تصورته مذاهب اليعقوبية والنسطورية والرمية (راجع التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: تقديم وتعليق محمد محمود الخضيرى، محمد عبد الهادى أبو ريدة- دار الفكر العربى- القاهرة ١٩٤٧م- ١٣٦٦هـ ص ٨٦ وما بعدها)، وذهب الغزالى فى معارضة مقالة النصارى فى الحلول والاتحاد، وأبطل معنى كل منهما (راجع: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوى، دار الهداية، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص ١٤٠، ١٤١، والمقصد

الأسنى، مكتبة القاهرة د/ت ص ١٠٠،٩٩، والإحياء جـ٣ ص٤٠٧)، وقسم ابن تيمية الحلول والاتحاد إلى قسمين مطلق ومعين: فإن كل واحد من الاتحاد والحلول إما معين فى شخص وإما مطلق. أما الاتحاد والحلول المعين كقول النصارى والغالية فى الأئمة من الرافضة، وفى المشايخ من جهال الصوفية. وأما الحلول المطلق، فهو أن الله تعالى بذاته حال فى كل شىء . فهذا تحكيه أهل السنة والسلف عن قدماء الجهمية، وكانوا يكفرونهم بذلك (راجع: مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) فى مجلدين ،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ١٩٨٣م، جـ١ ص ١٧٩).

(٩٨) ابن عربى: التجليات الإلهية (ص٣٩٦)، هنا ويستعمل بعض كبار الصوفية هذه الرمزية الحسابية لبيان الصلة بين الله والعالم:

(١) ١+١ = ١ (ذلك هو موقف الذين يخلطون بين المبدأ وظواهر الوجود ويعتبرون الله هو العالم أو العالم هو الله).

(٢) ١ + ١ = ٢ (ذلك هو موقف أهل الرسوم، من رجال الدين أو من رجال الفكر، الذين يفترضون ثنائية فى طبيعة الحقيقة الوجودية).

(٣) ١+ ١ = ١ (ذلك هو موقف أهل التحقيق . الذين يثبتون وحدة الظاهر مع تعدد المظاهر، أو إن شئت قلت: وحدة الوجود وكثرة الثبوت (راجع تعليقات د. عثمان يحيى، تعليق رقم (٦٩٦) ص٣٩٦).

(٩٩) العبارة للإمام الجنيد، وتعنى أنه إذا انفرد القلب بالله، وتخلص مما سواه فهم دقائق التوحيد وغوامضه التى لا يمكن التعبير عنها، وإنما هى رموز وإشارات لا يفهمها إلا أهلها ولا تفشى إلا لهم وقليل ما هم، ومن أفشى شيئاً من أسرارها مع غير أهلها فقد أباح دمه وتعرض لقتل نفسه كما قال أبو مدين رضى الله عنه:

وفى السر أسرار دقاق لطيفة تراق دمانا جهرة لو بها بحنا

وهذه الأسرار هى أسرار الذات وأنوار الصفات التى تجلى الحق بها فى مظهر الأكون (راجع: ابن عجيبة الحسينى: ايقاظ الهمم فى شرح الحكم - مكتبة زهران - القاهرة ١٩٩٥م، ص٤٩).

(١٠٠) راجع لابن منظور: لسان العرب- طبعة دار المعارف القاهرة د/ت/ مادة "وحد" - جـ٦- ص ٤٧٨٠، وأيضا الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن(ص ٨٠٨ - ٨٠٩)، وأنظر كذلك للإمام أبى بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، عُنى بترتيبه محمود خاطر - مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٩٠م- مادة "وحد"(ص ٧١١)، والمعجم الصوفي: الحكمة فى حدود الكلمة (ص ١١٤٤).

(١٠١) عبد الغنى النابلسي: جواهر الفصوص جـ٢ (ص ٣٣٤، ٣٣٥).

(١٠٢) عبد الغنى النابلسي: المصدر السابق :جـ٢ (ص ٣٣٥، ٣٣٦).

(١٠٣) ابن عربي: فصوص الحكم جـ١ (ص ١٦٦).

(١٠٤) ابن عربي: المصدر السابق جـ٢ (ص ٢٢٩).

(١٠٥) ابن عربي: المصدر السابق جـ٢ (ص ١٣٨).

(١٠٦) ابن عربي: المصدر السابق جـ١ (ص ٧٨).

(١٠٧) ابن عربي: الفتوحات المكية : جـ٧ (ص ٢٠٥).

(١٠٨) ابن عربي: الفتوحات المكية : جـ٧ (ص ٢٠٧).

(109) Russell, B.: Mysticism and Logic. London: Penguin Books, Second Edition, 1954, (p.16).

(١١٠) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي، (ص ٦،٧).

(١١١) د. زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول، دار الشروق ١٩٨٧ (ص ٣٧٩).

(١١٢) عباس العقاد : الله - نشأة العقيدة الإلهية - دار الهلال - القاهرة د/ ت (ص ١٨٤ — ١٨٥).

(113) Abbayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament. New York: Atma Books 1987, (p. 264).

(١١٤) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص ٩٤).

(١١٥) التوحيد عند ابن عربي ثلاث درجات: علم ثم حال، ثم علم. فالعلم الأول: توحيد الدليل، وهو توحيد العامة، وأعني بالعامة علماء الرسوم. وتوحيد الحال: أن يكون الحق نعتك فيكون هو لا أنت في أنت.«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» (الأنفال : آية ١٧). والعلم الثاني بعد الحال: توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوحدانية، فلا ترى إلا الواحد وبتجليه في المقامات تكون الوحدات، والعالم كله وحدات، ينضاف بعضها إلي بعض تسمى مركباته يكون لها وجه تسمى أشكالاً وليس لغير هذا العالم هذا المشهد (راجع: التجليات الإلهية ص ٢٥٣-٢٥٥) وراجع: أقسام التوحيد وهى ست وثلاثين وجهاً للتوحيد أحصاها ابن عربي في الفتوحات (جـ٤ ص ٦٢، ٨٩).

(١١٦) سورة الأنفال: آية ١٧.

(١١٧) ابن عربي: التجليات الإلهية، وكشف الغايات (ص ٢٥٤).

(١١٨) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص ٩٤).

(١١٩) ابن عربي: فصوص الحكم (جـ ١ ، ص ٨٣).

(١٢٠) بالي أفندي: حل المواضع الخفية، منشور مع شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص٩٤).

(١٢١) يلاحظ أن تجليات الحق تعالي بالأسماء عند ابن عربي لها ثلاث مراتب. الأولى: أن يتجلى للعالم بالاسم الظاهر فلايبطن على العالم شيء من أمر الحق تعالي.وهذا خاص بموقف القيامة. والثانية: أن يتجلى للعالم في اسمه الباطن فتشهده القلوب دون الأبصار، ولهذا يجد الإنسان في فطرته الاستناد إليه والافتقار به من غير نظر في دليل ويرجع في أموره كلها إليه. والثالثة: أن يتجلى في أسمه الظاهر والباطن معاً. وهذا خاص بالأنبياء وكُمّل ورثتهم (راجع: الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ١ ص٧٢).

(١٢٢) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص٩٤).

(١٢٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل٢ جـ٢ ص ٢١، م٢، وجـ١ (ص ٨١).

(١٢٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل م ١، جـ ١ (ص٨٦، ٩٣، ٨٩).

(١٢٥) د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في منهب ابن عربي، والمعدومات في منهب المعتزلة الكتاب التذكاري (ص٢١٧).

(١٢٦) يتكلم ابن عربي في الفصول عن سر القدر، ويراد به الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم أو يراد به كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها، فما كنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه. وهذا هو سر القدر المتحكم في جميع الخلائق، والعلم بسر القدر من مكنونات أسرار الله، ولكن ابن عربي لا يجرد العلماء بالله من وقوفهم على سر القدر. فالعارفون بالله المختصون بفضله واختصاصه هم على معرفة بسر القدر، وهم

أعلى وأكشف وأتم في مقام المعرفة، غير أنهم قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً ومنهم من يعلمه مفصلاً والذى يعلمه مفصلاً أعلى وأتم من الذى يعلمه مجملاً فإنه يعلم ما فى علم الله فيه، إمّا بإعلام الله بما أعطاه عينه من العلم به. وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلي ما لا يتناهى، وهو أعلى، لأنهم يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المعدن الذى يأخذ الله منه علمه بها (راجع: فصوص الحكم جـ ١ ص ٦٠، ٩٧، وجـ ٢ ص ١٠٢، ١٦٦، ١٦٣، ١٦٧، والمعجم الصوفى: الحكمة فى حدودالكلمة: ص ٥٧٠ - ٥٧١، وتعريفات الجرجانى (ص ١٤٨).

(١٢٧) د. أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى، والمعدومات فى مذهب المعتزلة ، الكتاب التذكارى (ص ٢١٧).

(١٢٨) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، م ٢، جـ٤، ص ٢٢.

(١٢٩) د. عثمان يحيى: مقدمة التجليات الإلهية (ص ٧٩، ٨٢) وله أيضاً راجع: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، الكتاب التذكارى (ص ٢٢٧، ٢٢٨)، ولربما وجدنا هذه الفكرة كثيراً عند بعض الفلاسفة الخلص كأن يذهب ابن سينا إلي أن المدبر الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان لأدى هذا إلي الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين إذ الأثنينية من جهة الفعل تؤدى إلي الأثنينية من جهة الفاعل، ولما كان الفاعل الأول يعد واحداً ، فلا مجال إذن القول بصدور الكثرة مباشرة عنه (عاطف العراقى: معجم الفلسفة العربية - دار الوفا الإسكندرية ٢٠٠١، ص ٧١).

(130) Gregories, P.M: The Human Presence. New York: Amity House, 1987, (p.7 6).

(١٣١) نظرية الخلق عند ابن عربى من أعمق النظريات الصوفية والفلسفية فى منهبه وهى من أدل النظريات على اعتماد وحدة الوجود لديه على أساس ذوقى، لأنها تفسر طبيعة العلاقة بين وجهىْ الحق والخلق. راجع فى هذا الصدد:

Addas, C.: The Experience and Doctrine of Love in Ibn Arabi.(Translated from French by Cecilia Twinch for the Symposium at Worcester College. Oxford, 2002. Available from the World Wide Web: http://.www.ibnarabisociety.org/addas1.html.

أما الخلق المستمر أو الخلق الجديد فمعناه عند ابن عربى: تجلىٍ إلهى دائم فيما لا يُحصى عدده من صورة الموجودات، وتغير دائم وتحول فى الصور فى كل آن، ذلك هو الذى يطلق عليه أحياناً اسم "الخلق الجديد" ويقول إنه هو المشار إليه فى قوله تعالى: "بل هم فى لبس من خلق جديد" (ق: ١٥)، وليس فى منهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهى دائم هو التجلى الإلهى الذى يمدُّ كل موجود فى كل لحظة بروح من الله، فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها، فالخالق عنده جوهر أزلى أبدى يظهر فى كل آن فى صور ما لايحصى من الموجودات، فإذا اختفت فيه تلك تجلى فى غيرها فى اللحظة التى تليها . والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة التى لا قوام لها فى ذاتها.(راجع: فصوص الحكم جـ٢، ص٨، ٢٧، ١٠١، ١٤٧، ٢١٣، ٢٢٣).

(١٣٢) د. أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام (ص١٩٣) وراجع تحقق الإنسان الكامل بالوحدة الوجودية فى الفصل الخاص بحال الفناء (د أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، طبعة مكتبة نهضة الشرق،

القاهـرة ١٩٩٠م، ص٢١٣). ومما أشار إليه أبهيننا Abhayananda توضيحاً للعلاقة بين الحق والخلق عند ابن عربى، إنه قال يكمن إسهام ابن عربى فى فلسفة التصوف فى إيضاحه لمفهوم الكمال، وتوظيفه لمصطلحين الحق والخلق، إذ كان يرى إننا عندما ندرك العالم بظواهره المتعددة من خلال الحواس، فإننا ندرك الخلق، أما عندما ندرك الشىء المطلق فى حالة ارتقائه عن الشعور، فإننا ندرك الحق.

Abhayanonda ,S.: History of Mysticism the Unchanging Testament.(p.269).

ويضرب فيزل Fazil مثالاً للعلاقة بين الخالق والمخلوق، والعارف والمعروف، فيرى أن تلك العلاقة ليست علاقة هوية، ولكنها علاقة أخرية (= ثنائية)، فالأشياء المخلوقة تعد بمثابة الأشياء الأخرى للخالق، كالرسام مثلاً الذى يريد أن يرسم صورة لحيوان، فإن الصورة فكرة كامنة فى باطن عقله، ولكنها ليست هى العقل بذاته، تماماً كالخالق والمخلوق، فليس الخالق هو المخلوق، كما أن الفكرة ليست هى العقل، فالعلاقة بين الاثنين علاقة أخرية، وإن كان وجود الفكرة فى باطن العقل يعدُ شيئاً واحداً، أو كان وجود الخلق فى باطن الحق يعدُ كذلك شيئاً واحداً عند ابن عربى:

Mir vali-ud-Din,Munshi Fazil: Sufism. In Radhakerishnan, S., & et al: History of Philosophy Eastern and Western,(p. 73).

(١٢٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر جـ١ (ص ٧٢، ٧٣).

(١٢٤) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٨ (ص ١٦٢).

(١٢٥) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٢ (ص ٤٠٩).

(١٣٦) ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى - تحقيق د. سعاد الحكيم - دار دندرة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ص ٩٥،٩٦، وراجع لابن عربي: كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، (ص ٨).

(١٣٧) ابن عربي: الفتوحات المكية، ومقدمة محمود مطرجي (ص ٧٤).

(١٣٨) الحكيم الترمذي: كتاب الرياضة وأدب النفس، عنى بإخراجه د. أ.ج. أربري، د. على حسن عبد القادر، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، (ص ٤٠ ، ٤١، ٩٢، ٩٣).

(١٣٩) سورة الأعراف: آية ١٧٢.

(١٤٠) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد رقم ١٢٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٦ى، وراجع له كتاب الميثاق ضمن مجموعة رسائل في التوحيد لوحة ٥٨ش.وايضاً كتابي: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، حيث احتوى على مخطوطات الجنيد التي قمت بالإشارة إليها لأول مرة.

(١٤١) أبو طالب المكي: علم القلوب، وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة د/ت، ص٩٥، هذا، وقد تكلم الصوفية في تلك الآية، وهي الآية التي يسميها كبار الصوفية آية العهد، لأن الله تعالي قد صرّح فيها - كما يشير نيكولسون - بأنه أخذ على بني آدم عهد المحبة بينه وبينهم، ومنه ما أشار إليه ابن الفارض (ت ٦٣٠ هـ) بقولة:

يصرّفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة

فابن الفارض يشير بقوله: "ولا ولا" إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال: "إن الله تبارك وتعالي خلق آدم فضرب على يساره فأخرج ذرية بيضاء كالفضة، ومن اليسرى سوداء كالفحمة، ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي"، ومن ناحية أخرى يقول ابن الفارض إنه أخذ العهد قبل أن تتلبس نفسه بطينة جسده، وإنه لم يحنث بذلك العهد أبداً (راجع: د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٥ ص ٢٩٠، وأيضاً نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، ص ١٢١، وراجع بخصوص آية العهد هذه، للغزالي: الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة - طبعة مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م ص٤، وراجع كذلك لابن عربي: شجرة الكون، طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٦هـ ١٩٦٧م، ص٨ ،٩). ويشير ابن عربي إلى آية العهد ويربط بينها وبين الحرية من جهة، وبين العبودية من جهة أخرى، ويشرح ذلك بأسلوبه قائلاً إن الله: أدخلنا تحت "العهد" إعلاماً بأنا جحدنا عبوديتنا له، إذ لو كنا عبيداً لم يكتب علينا عهده، فإنا بحكم السيد(في هذه الحالة)، فلما أبقنا بخروجنا عن حقيقتنا وأدعينا الملك والتصرُف والأخذ والعطاء كتب بيننا وبينه عقوداً وأخذ علينا العهد والميثاق وأدخل نفسه معنا في ذلك. ألا ترى العبد المكاتب لا يكاتب إلا أن ينزل منزلة الأحرار، فلولا توهم رائحة الحرية ما صحت مكاتبة العبد وهو عبد، فإن العبد لا يكتب عليه شيء ولا يجب له حق، فإنه ما يتصرُف إلا عن إذن سيده، فإذا كان العبد يُوفي حقيقة عبوديته لم يؤخذ عليه عهد ولا ميثاق، ألا ترى العبد الأبق يجعل عليه القيد وهو الوثاق لأباقه، فهذا بمنزلة الوثائق التي تتضمن العهود والعقود التي لا تصح بين العبد والسيد، فمن أصعب آية تمرُ على العارفين كل آية فيها: "أوفوا بالعقود" أو "العهود" فإنها آيات أخرجت العبيد عن عبوديتهم لله. (الفتوحات جـ٤ ص٦٤، وشجرة الكون ص٩)، ويكفي هذا النص دليلاً على ما ذهبنا إليه من قولنا: إن

ابن عربي يثبت الحرية في هذا المقام للأرواح، إذ لولا وجود الحرية ما صحت مخاطبة الله للأرواح، ولبطلت العهود والمواثيق التى أخذها الله على الأرواح، وهم - من بعد- في عالم الذر، فلولا توهم رائحة الحرية التى يتمتع بها العبيد لما كان هناك عهود ولا مواثيق. وقد يخرج العبد بمقتضى هذه الحرية، ولو كانت على سبيل التوهم من نطاق العبودية المحضة، لأنه يدعى الملك والتصرف والأخذ والعطاء والانعتاق عن العبودية، ولأجل هذا أخذت عليه العهود والمواثيق. ولما كان العارفون هم عباد الله على الحقيقة، وكانوا يتأثرون بما أوجبه الله عليهم في كل حال، صارت الآيات التى فيها حكم الوفاء بالعقود والمواثيق من أصعب الآيات التى تمرّ عليهم لأنها آيات من شأنها أن تخرج العبيد عن عبوديتهم المحققة لله وتثبت لهم وجود توهم حرية فيلاحظ ها هنا تلازم ضرورى بين العبودية لله، إذا هى كانت، وبين عدم أخذ العهد والميثاق، بمقدار ما يوجد تلازم ضرورى كذلك بين الحرية. التى كانت للعباد في عالم الذر، وبين وجوب هذا العهد نفسه وذاك الميثاق.

(١٤٢) القشيرى: لطائف الإشارات، وتحقيق د. إبراهيم بسيونى، الهيئة المصرية العامة للكتاب- الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٣م جـ(ص ٥٨٥).

(١٤٣) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٤ (ص ٢٢٨).

(١٤٤) ابن عربي: الفتوحات المكية: جـ٣ (ص ٤٠٩، ٤١٠) وأيضاً جـ٤ : (ص ٢٣٩).

(١٤٥) ابن عربي: الفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجى: جـ١ (ص ٦٢)، وجـ٣ (ص ٤٠٩).

(١٤٦) ابن عربي: الفتوحات المكية: جـ٣ (ص ٤٠٩).

(١٤٧) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات د. أبو العلا عفيفى جـ٢، ص ٢٢٨، ٢٢٩، والفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجى جـ١ (ص ٦٢، ٦٣)، وقارن

للوقـوف علي هـذه الفكـرة بالتفصـيل: الدكـتور زكـي نجيـب محمـود: الجـبر الذاتي- ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة وتقديم زكي نجيب محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٣م ص (٢٥٦).

(١٤٨) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات د. أبو العلا عفيفي جـ٢، ص ٢٢٨، ٢٢٩، والفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجي جـ١ (ص ٦٢، ٦٣).

(١٤٩) ابن عربي: فصوص الحكم بشرح القاشاني: (ص ٢٥١ - ٢٥٢) وتجدر الإشارة هنا إلي أن عربي يفرق بين المشيئة والإرادة. فالمشيئة هي الوجود بأسره ما ظهر منه في العالم الخارجي، وما لم يظهر مما استأثر به الحق في غيبه (راجع د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة ص ٤٣٩)، وعلى هذا فالمشيئة تتعلق بوجود مالا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود (فصوص الحكم جـ٢ ص ١٦٦)، بينما الإرادة هي النسبة الإلهية التي خصصت شطراً من الغيب بالظهور. ويقول القاشاني في تفرقة ابن عربي بين المشيئة والإرادة والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات، وقد تكون مع إرادة وبدونها والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد والمشيئة أعم من الإرادة (شرح القاشاني على فصوص الحكم ص٢٨٨). ويلوح مما تقدم ، أن المشيئة والإرادة لفظان يستعملان بمعنيين مختلفين في اصطلاح ابن عربي، وإن كانا يستعملان في اللغة على سبيل الترادف، إلا أن ابن عربي يستخدم المشيئة مرادفة للعناية الإلهية، أو للأمر التكويني الذي يتعين به كل شيء على نحو ما هو عليه، في حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. على أن هناك اتفاقاً فيما بين المشيئة والإرادة من ناحية أنهما صفتان للذات الإلهية متحدتان تماماً، كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق (تعليقات د. عفيفي على فصوص الحكم جـ٢ ص٢٨٩، وشرح القاشاني على فصوص الحكم ص٢٨٩). وإذا كانت الإرادة تتعلق بزيادة شيء ونقصه، كما قال ابن عربي:

يــريدُ زيــادةً ويــريدُ نقصــاً   ولــيس مشــاؤه إلا المشــاء

فهـى حـين تتعلق بالزيادة تريد تحقيق موجود من الموجودات وهو المشار إليه بالزيادة، وتريد عدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليه بالنقص. أما المشيئة فلا تتعلق بزيادة شيء ونقصه بل هى العناية الإلهية المتعلقة بإيجاد المشاء من غير تعرُّض لزيادة أو نقصـان (تعليقات بـالي أفندى ص ٢٨٨، ٢٨٩)، وهذه التفرقة نفسها بين الإرادة والمشيئة ملاحظة فى القرآن الكريم الذى يظهر أن ابن عربى أخذها منه فى قوله تعالى: «مَن يُرد الله أن يهديه يشـرح صدره للإسـلام ومـن يُرد أن يُضله يجْعَلْ صدره ضيّقاً حرجاً كأنما يصَّعَّد فى السماء» (الأنعام:١٢٥)، ومنه تعالى: «ولو شاء لهداكم أجمعين» (النحل:٩، والأنعام: ٤٩)، وقوله تعالى: «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد» (إبراهيم: ١٩). وفى هذه الآية الأخيرة ذكر القاشانى فى شـرحه على الفصـوص فقال مشيئته إرادته أى هما متحدتان فى التعلّق بالفعل والإيجاد، فالمشيئة مقتضية للإيجاد فهى عين الإرادة، فهو تعالي قد شاء الإرادة، وليست الإرادة هنا سوى مفعول المشيئة (شرح القاشانى ص٢٨٩).

يعنى ذلك أن ابن عربى، يفرّق بين المشيئة والإرادة من جهة، ويوحد بينهما من جهة. ففـى الحالة الأولى: عمومية المشيئة على الإرادة وأسبقيتها لها من حيث الإيجاد إيجاد الموجود بعد أن لم يكن وبعد أن لم يوجد. وفى الحالة الثانية: من حيث أنهما صـفتان للذات الإلهية متحدتان فى التعلق بالفعل والإيجاد. فمع تلك التفرقة بين الإرادة من جهة والمشيئة من جهة، إلا أن الكل خاضع فى النهاية للمشيئة التى تقتضى بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص، وجود أو عدم، إيمان أو كفر، خير أو شر، ثواب أو عقاب، طاعة أو معصية.

وهنا تبرز المشيئة فى مذهب ابن عربى- كما يقول الدكتور عفيفى — أشبه شيء بالقانون العام للوجود، أو بمجموعة قوانين الوجود لأنها تتعلق بماهيات

الأشياء والأشياء أعم من الموجودات، لأنها تشمل الموجودات والمعدومات، أي الأشياء التي قد تتحقق بالفعل والتي لا تتحقق أصلاً فوجود الأشياء على النحو الذي توجد عليه، أو عدم وجودها إطلاقاً، يتعلق بالمشيئة، ولكن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد أن يوجد متعلق بالإرادة (فصوص الحكم جـ٢ راجع الصفحات ٦٢، ٦٣، ١٦٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨).

(١٥٠) تعليقات بالي أفندي على فصوص الحكم(ص ٢٥١، ٢٥٢)، وأيضاً راجع: د.زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي (ص ٢٥٢).

(١٥١) د.زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي (ص ٢٥٢).

(١٥٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة- دار النهضة العربية - الطبعة الخامسة ١٩٨١، ص ١٠٠.

(١٥٣) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم جـ٢ (ص ٢٢).

(١٥٤) د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٢، (ص ١١٢، ١١٤).

(١٥٥) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري، ص ١٦٥، وفي صدد العلاقة بين قدرة الله المطلقة وإرادة الإنسان التي كانت مثار الجدل العنيف منذ القرن الأول للهجرة. (راجع: ألفرد جيوم: الفلسفة والإلهيات، تعريب وتعليق د. توفيق الطويل، تراث الإسلام - مكتبة الأداب- لجنة الجامعيين لنشر العلم- ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣- ١٩٨٣، جـ١ ص٢٧٥، ٢٧٦).

(١٥٦) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي (ص ١٥٦، ١٥٧)، وراجع أيضاً: د. إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري (ص٣٧٦).

(١٥٧) د. زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي (ص ٢٦٠).

(١٥٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٧ (ص٣٨٣)

(١٥٩) ابن عربي: الفتوحات المكية، ومقدمة د. محمود مطرجي جـ ١، (ص٧٤).

(١٦٠) ابن عربي: فصوص الحكم والتعليقات عليه جـ٢، (ص ٢٢).

(١٦١) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل، ص١٠٨، وله أيضاً راجع: الفلسفة العربية: مدخل جديد (ص١٠٣).

(١٦٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام- دار المعارف، الطبعة الثامنة- القاهرة ١٩٨٠، (ص٢٨٦).

(١٦٣) راجع مقام التوكل ومقام الرضى، (الإحياء: جـ٤ ص ٢٦١ وما بعدها) وأنظر ما كتبه ابن عربي عن مقام التوكل حين قال: "التوكل اعتماد القلب على الله تعالي مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركن إليها" (الفتوحات جـ٢ ص٢٥٩ وما بعدها).

(١٦٤) أبو طالب المكي: قوت القلوب جـ٢ (ص ١١، وجـ ١ ص ١٠٢)، وابن عربي: الفتوحات المكية جـ ١ (ص١٨٣).

(١٦٥) سورة إبراهيم: آية ٢٧.

(١٦٦) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص٦٣).

(١٦٧) الغزالي: الإحياء جـ٤ (ص٢٥٤).

(١٦٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٧ (ص٣٧٩).

(١٦٩) الغزالي: الإحياء جـ٤، (ص ٢٥٤، ٢٥٥).

(١٧٠) جلال الدين الرومي: المثنوى، ومقدمة د. إبراهيم الدسوقى شتا، الكتاب الخامس، (ص١٢).

(١٧١) جلال الدين الرومي: المثنوى، الكتاب الأول، (ص١٥٦).

(١٧٢) راجع د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي (ص٣٩٢)، وأيضاً د. أحمد صبحي: التصوف، إيجابياته وسلبياته - دار المعارف، القاهرة د/ت (ص٨٤).

(١٧٣) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه (ص١٥٦).

(١٧٤) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي (ص٣٩٢)، وأيضاً دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، وترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص٩٩، وأيضاً د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة (ص ١١٦، ١١٧).

(١٧٥) جلال الدين الرومي: المثنوى، الكتاب الخامس، ومقدمة د. إبراهيم الدسوقى شتا، (ص١٩).

(١٧٦) نيكولسون: فى التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٥٧.

(١٧٧) ابن عربي: الفتوحات المكية :جـ٤ ، ص٢٣٨.

(١٧٨) نيكولسون: فى التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٥٧.

(١٧٩) لعلّ من ضمن هذه الأسباب السياسية ما قيل فى نشأة عقيدة الجبر، من أنها نشأت- أول ما نشأت - فى أرباض الشام، حيث الاستسلام المطلق لما توجبه الإرادة الإلهية، ولقد قيل: إن الأمويين قد عاونوا على نشر هذه العقيدة، إذ فيها تثبيت لأقدامهم، وإيحاء للمسلمين بأن حكمهم للمسلمين - وهم أبناء الطلقاء وأعداء الرسول القدامى- إنما هو قدر من الله، كتبه الله عليهم فى علمه القديم السابق، إن صح هذا - ولعلّ مما يؤيده محاربة الأمويين للقدريين - فإن فيه دلالة على أن الأمويين قد عاونوا - من طريق غير مباشر - على نشر روح الزهد فى الشام، على خلاف ما يقوله بعض المؤرخين من أنهم دعموا حياة الترف والبذخ (راجع د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص٢٨٦).

(١٨٠) د. أحمد صبحى: التصوف: إيجابياته وسلبياته (ص ٨٠، ٨٦).

(١٨١) وليس معنى هذا، أن ابن عربى لم يطلع على الفلسفات القديمة، فلقد أشار أبهننده ·Abhayanda· إلى أن ابن عربى أطلع على كتابات اليونانيين القدماء، والأفلاطونيين الجدد والفيدانتس والبدوبيست. وعلى الرغم من ذلك، فلقد كانت له رؤيته الخاصة التى صاغها فى فلسفة تناسب عصره. راجع:

- Abhayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament.(p.271).

وأيضا راجع :

- Smirnov, A.: The Great Shaykh of Sufism: A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn Arabi's. Philosophy. Available from the World Wide Web: http://www.iph.ras.ru/~orient/eng/pube/sh_sume.htm (1993).

(١٨٢) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص٢٩٢.

(١٨٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٣، ص ٤١٠، ٤١٢.

(١٨٤) حين يتكلمُ ابن عربى فى حال الفناء، يتكلم عن مرتبة الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك، فهؤلاء الفانون يرون الفعل لله من خلف حجب الأكوان التى هى محل ظهور الأفعال فيها. ومن إمارات انفراد ابن عربى بجبرية يتحقق بها الصوفى فى حال الفناء، وتمتاز فى خصائصها عن جبرية غيره من الفرق الإسلامية، إنه يروح فينقد المتكلمين حين يذكر أن المثبتين من المتكلمين أفعال العباد خلقاً لله يشعرون ولكن لا يشهدون، لحجاب الكسب الذى أعمى الله به بصيرتهم كما أعمى بصيرة من يرى الأفعال للخلق حين أوقفه مع ما يشاهده ببصره، فهذا لا يشعر وهو المعتزلى، وذلك لا يشهد وهو الأشعرى، فالكل على بصره غشاوة (الفتوحات، جـ٤، ص ٢٦١، ٢٦٢). وإذا تكلم ابن عربى عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفى، فإنما يعنى الفناء عن «الجهل» بالوحدة الذاتية للموجودات، والبقاء «بالعلم» بهذه الوحدة. وإذا تكلم عنهما بالمعنى الفلسفى، فإنما يُعنى فناء الصور الوجودية وبقاء الذات الواحدة المتجلية فى هذه الصور، وهذه هى حركة الخلق المستمر الذى يسميه «الخلق الجديد».

وهو يرى أن الفناء والبقاء بهذا المعنى أكمل فى تقرير الوحدة فى حين أن الفناء الصوفى أكمل فى الشهود (د. أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية - ص ٢٠٠، ٢٠١) وراجع معانى الفناء فى اصطلاح ابن عربى (د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربي- ص ١٧٤ وما بعدها). و فى صدد العلاقة بين الفناء و البقاء راجع:

-Sullivan, John: Ibn Arabi and the Mystical Journey : A First Attempt to Understand Ibn Arabi's

the Journey to the Lord of Power. Paper presented at the Summer Seminar for College Teachers on " The Literature of Islamic Mysticism", Held at the University of North Carolina, 1999.Available from the World Wide Web: http://www.unc.edu/depts/sufilit/AL-ARABI.htm.

(١٨٥) الغزالي: الأحياء جـ٤ (ص ٢٥٩).

(١٨٦) شرح الرندى على الحكم العطائية: تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة ١٩٩١، جـ، (ص٥٧).

(١٨٧) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٣ (ص ٤١٠).

(١٨٨) أحدية الجمع : اعتبارها من حيث هى هى بلا إسقاطها ولا إثباتها، بحيث يندرج فيها نسب الحضرة الواحدية (راجع: اصطلاحات القاشاني: ص ٥٠، وتعريفات الجرجاني، ص٨).

(١٨٩) ابن عربي: الفتوحات المكية : جـ٣ (ص ٤١١).

(١٩٠) ابن عربي: الفتوحات المكية : جـ٤ (ص ٢٣٩).

(١٩١) ابن عربي: المصدر السابق: جـ٣ (ص ٤١١).

(١٩٢) ابن عربي: المصدر السابق : جـ٣ (ص ٤١١).

(١٩٣) ابن عربي: المصدر السابق: جـ٣ (ص ٤١٢).

(١٩٤) ابن عربي: المصدر السابق: جـ٣ (ص ٤١٢).

(١٩٥) ابـن عـربي: فصـوص الحكـم وشـرح القاشـاني، (ص ١٩١)،وراجـع ايضـاً د. مجدي إبراهيم: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢م،(ص٧٨).

(١٩٦) راجع: الفرق بين طريق النظر وطريق التصفية، أو طريق الاستدلال وطريق المشاهدة، أو درجة العلماء الراسخين ودرجة الصدّقين (الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- مكتبة الثقافة الدينية ١٣٦٣-١٩٤٤، ص ٧١ ،٧٤) ويقول ابن خلدون - بعد أن عرض لأقوال المتصوفة الفلاسفة فى الوحدة - وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه. وبعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان، وصاحب الدليل (المقدمة، وتحقيق د.على عبد الواحد فى جـ٣ ص١١٠٥).

(١٩٧) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٦ (ص٥).

(١٩٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٥ (ص٢٦٩).

(١٩٩) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٦ (ص ٢٩٠).

(٢٠٠) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات د.أبو العلا عفيفي، جـ٢(ص ٢١).

(٢٠١) أبو طالب المكي: قوت القلوب جـ ١ (ص١٠٨، ١٠٩).

(٢٠٢) الهجويري : كشف المحجوب (ص٤٤٦).

(٢٠٣) الرسالة القشيرية: ص٣١٦، والفتوحات المكية جـ٣، (ص٥٧٧).

(٢٠٤) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص١٦٤).

(٢٠٥) وربما يراد بالزمان عند ابن عربي، معنى الدهر. والدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد (راجع: الفتوحات المكية جـ٣ ص٣٦٢-٣٦٣، وتعريفات الجرجاني ص٩٤، ومعجم الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقي، ص٤٣، ٤٤).

(٢٠٦) ابن عربي: فصوص الحكم جـ٢ (ص٢٣٩).

(٢٠٧) الرسالة القشيرية، (ص٥٥).

(٢٠٨) تعريفات الجرجاني، (ص٢٢٧).

(٢٠٩) الرسالة القشيرية، (ص٥٥).

(٢١٠) القاشاني: اصطلاحات الصوفية (ص٧٥).

(٢١١) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، ملحق التعريفات للجرجاني، (ص٢٢٤).

(٢١٢) د.سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص١٢٢٥-١٢٢٦).

(٢١٣) د.سعاد الحكيم: المرجع السابق (ص١٢٢٦).

(٢١٤) د.أبو العلا عفيفي: الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، مجموعة تراث الإنسان، المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر -القاهرة١٩٦٦، (ص١٦٦-١٦٧).

(٢١٥) شرح القاشاني على فصوص الحكم (ص١٢٢).

(٢١٦) د.عبد الرحمن بدوى: أبو مدين وابن عربى، الكتاب التذكارى (ص١٢٦). وراجع أمثال هذه الصفات فى (الفتوحات المكية، جـ٣ ص٥٧٨، ٥٨٢).

(٢١٧) د.عبد الرحمن بدوى: أبو مدين وابن عربى، الكتاب التذكارى (ص١٢٦).

(٢١٨) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٣ (ص٥٧٩، ٥٨١)، وأيضاً د.عبد الرحمن بدوى: أبو مدين وابن عربى، الكتاب التذكارى، (ص١٢٥).

(٢١٩) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٣. ص٤٨٤، ومما هو جدير بالإشارة هنا أن ابن عربى يفرّق بين عبودية الاضطرار وعبودية الاختيار، فيرمز لعبودية الاضطرار بمقام قرب الفرائض، من حيث أن الفريضة واجبة على العبد لا مندوحة له عنها، فهو فيها عبد اضطرار. والاضطرار فى العبودية أعلى وأرفع من الاختيار، لأن الحاكم فيها هو الحق، والعبد المضطر اضطراراً فى عبوديته هو عبد ينفذ ما [illegible]، فهو يخضع لحكم الحق تعالى، فليس له إرادة فيما يعبد ولا اختيار فيما يدع، فإذا قام بواجب العبودية اضطراراً رفعه الله إلى مقام قرب الفرائض: أن يصبح العبد سمع الحق وبصره. ومن هنا تتحقق المحبة العظمى التى تعطيها منزلة المثابرة على الفرائض والتقرُّب إلى الله بأحب الأمور المقربة إليه، فكل قُربة إلى الله هى من جنس ما فرض، وكل محبة من الله للعبد هى فى أول مقام تأتى على غرار التحقيق الذى يقدمه العبد فيما فرض الله عليه. فمحبة العبد لله اضطراره فى أداء العبودية وتحقيقه بمقام قرب الفرائض ليكون الحاكم فيما فرض هو الله تعالى.

أما عبودية الاختيار، فيُرمز لها بمقام قرب النوافل، من حيث أن النوافل لم تفرض على العبد بل اختارها فهو فيها عبد اختيار لا عبد اضطرار، كما هو الحال فى مقام قرب الفرائض. وصورة قرب النوافل: أن يصبح الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه الموجودة فيه، والمعنى الحاصل من وراء هذا هو أن مقام قرب النوافل معناه اتصاف العبد بصفات الحق. أما مقام قرب الفرائض،

فيعني اتصاف "الحق" بصفات العبد.. ففي الفرض عبودية الاضطرار وهي الأصلية، وفي الفرع وهو النقل، عبودية الاختيار، فالحق فيها سمعك وبصرك، وفي أداء الفرض أنت له، وفي النقل أنت لك... (المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة ص ٧٧٢).

(٢٢٠) د.أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.(ص ٢٩٠).

(٢٢١) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٣ (ص ٣٦٢)، وأيضاً عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل جـ٢، (ص١٢٦)، والفتوحات جـ٦ (ص٤٥٤).

(٢٢٢) ابن عربي: فصوص الحكم والتعليقات جـ٢ (ص٢٨٩-٣٩٠).

(٢٢٣) شرح الرندى على الحكم العطائية (جـ٢ ص٩٧).

(٢٢٤) الرسالة القشيرية (ص ٥٥).

(٢٢٥) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي جـ٢، (ص ١٥٦). وأيضاً د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي (ص٢١٧).

(٢٢٦) ابن عربي: التجليات الإلهية، وشرح الغايات فيما اكتنفت عليه التجليات، (ص٢٠٣).

(٢٢٧) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات الدكتور عفيفي جـ٢، (ص٢٢، ١٥٦).

(٢٢٨) الرسالة القشيرية (ص٥٦).

(٢٢٩) ابن عربي: كتاب الكُنه فيما لا بد للمريد منه، ومعه نفائس العرفان لا بن عربي، طبعة مكتبة صبيح، القاهرة، الطبعة الأولي ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م (ص ٨).

(٢٣٠) ابن عربي: التجليات الإلهية، وشرح الغايات، وتعليقات ابن سودكين، (ص ٥١٠ ، ٥١١).

(٢٣١) شرح الرندى على الحكم العطائية حـ ١، (ص٥٧ ، ٥٨)، وأيضاً راجع: جـ٢ ص (١٧٠ - ١٧١).

(٢٣٢) شرح الرندى على الحكم العطائية ،جـ٢ ص (١٧٠ — ١٧١).

(٢٣٣) ابن عطاء الله السكندري: التنوير فى إسقاط التدبير، طبعة مكتبة صبيح ١٣٩٠ هـ- ١٩٧٠م ٤٥. ويلاحظ أن المقصود بالتدبير هنا هو النظر فى عواقب الأمور أو ما ستؤل إليه مستقبلاً وهذا من شأن الخالق وحده، وعلى الإنسان أن يعمل فى اللحظة الحاضرة ليوفيها حقها ولا يتشاغل نفسياً بالمستقبل بما يعوقه عن العمل الإيجابي (راجع د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ١٢٩، وراجع له أيضاً مدخل إلي التصوف الإسلامي: ص ٢٩٣).

(٢٣٤) محمد بن الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة د/ت ، (ص ٦١).

(٢٣٥) سورة الشعراء: آية ٨٨ ، ٨٩.

(٢٣٦) سورة الأنعام: آية ٩٤.

(٢٣٧) سورة الضحى: آية ٦.

(٢٣٨) ابن عطاء الله السكندري: التنوير فى إسقاط التدبير، (ص ١٠٠).

(٢٣٩) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ص١٨١، وأيضاً د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ٢ (ص ١٤٠)، وراجع باب الإرادة من الفتوحات جـ٤ (ص ٢٧٨، ٢٨١)، وراجع للدكتور مجدي إبراهيم: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢(ص٧٦، ٧٧).

(٢٤٠) ابن عربي: الفتوحات المكية، جـ٦، ص٥. ولكن مع تلك القوة التي تمتاز بها إرادة العارفين، نجد ابن عربي يصرح: أن من أدب أهل الله تعالى إذا أعطاهم الله التصرُّف بلفظة "كن" في هذه الدار، لا يتصرفون بها لأن محلها الدار الآخرة ولكنهم جعلوا مكان لفظة "كن" بسم الله، ليكون التكوين لله تعالى ظاهراً كما هو له تعالى باطناً..(الشعراني: اليواقيت والجوهر جـ١ ص ١٤٧).

(241) Chapelle, D.L.: Inviting the Angel . Available from the World ide:Web:http://www.tidesofchange.org/ sc.ibn04c.htm 2000.

(٢٤٢) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، جـ١، (ص ٨٠).

(٢٤٣) المراد بالجمعية القلبية: جمعية القلب وتركيزه توجيه نشاطه الروحي كله ناحية الجناب الإلهي، والإقبال على النفس، حال جمعيتها وتركيزها، والتوجه بها إلى الله تعالى، والتهيؤ لقبول فيضه وإمداده (راجع: التجليات الإلهية وتعليقات د. عثمان يحيى ص٢٩٣)، وراجع كتابي: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية (ص ٧٦).

(٢٤٤) ابن عربي: فصوص الحكم وتعليقات د. أبو العلا عفيفي جـ٢ (ص١٥٧، ١٥٨). وفيما يتعلق بمكانة الإرادة الإنسانية وإثبات قدرتها عن طريق المجاهدات والرياضيات التي تيسر للمريد طريق الوصول، (راجع لابن

عربي: كتاب الكُنه فيما لابد للمريد منه، ص ٢ ١٣٠١ ١، وله أيضاً راجع: الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل الطريق من الشروط، منشور مع ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، طبعة المطبعة الأنسية ، بيروت سنة ٢ ١٣١ اهـ - ص٥ - ٧. وراجع أيضاً د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكارى ، (ص٦ ١ ٣). وأيضاً د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربي ، (ص٧ ٥ ١ - ٨ ٥ ١).

(٢٤٥) د. مجدى إبراهيم: فصل الهمة فى المحبة والإرادة عند الصوفية، راجع : (فقرة رقم ٤) ، (ص ٢ ٥ ١).

(٢٤٦) فيما يتصل بأثر منهج ابن عربي الظاهرى، يرى الدكتور عفيفى أن ابن عربي يذهب فى كتابيه «الفصوص» و «الفتوحات» إلى ما يكفى للدلالة القاطعة على إنه لم يكن ظاهرى المذهب فى العبادات كما يشاع عنه، بل كان ظاهرى المذهب فى العبادات مع الظاهرين ، باطنى المذهب مع الباطنيين ، وكان إلى الباطنيين أقرب، لأنه كان فقيهاً وصوفياً، وكان أدنى فى فهمه للدين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين.(راجع: ابن عربي فى دراساتى، الكتاب التذكارى، ص ١ ١).

(٢٤٧) د.أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام،(ص٤ ٩ ١).

(٢٤٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٧ ، (ص ٣٧٩).

(٢٤٩) ابن عربي: المصدر السابق جـ٧، (ص ٣٧٩).

(٢٥٠) ابن عربي : المصدر السابق جـ٧، (ص ٣٧٩).

(٢٥١) ابن عربي : المصدر السابق جـ٧، (ص ٣٨٠).

(٢٥٢) ابن عربي: الإسرا إلي المقام الأسرى ، (ص٩٦).

(٢٥٣) ابن عربي: التجليات الإلهية، وكشف الغايات، وتعليقات ابن سودكين، ص ٥١٥ - ٥١٦ وراجع له أيضاً الفتوحات المكية جـ٤،(ص ٢٦٥- ٢٦٦).

(٢٥٤) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، (ص١٠٣، ١٠٤، ١٠٢، ١١٩)، وأيضاً د.أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي(ص ١٦٨، ١٦٩).

(٢٥٥) ابن قيم الجوزية: مدراج السالكين - تحقيق د.محمد كمال جعفر- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٠م، جـ١ (ص ١٨٠).

(٢٥٦) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ١، ص ٦٢٩، و أيضاً جـ(ص ٣٨٠).

(٢٥٧) د. ابو العلا عفيفي: الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي- بحث منشور بمجموعة تراث الإنسان-جـ ١،(ص١٦٦).

(٢٥٨) راجع فيما يتصل بحملة ابن عربي علي علماء الرسوم: الفتوحات المكية - جـ١ ص ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ،٦٤٠ ، فيما يتصل بنص ابن قيم الجوزية، راجع: مدراج السالكين، جـ ١، (ص ١٨٠).

(٢٥٩) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي،(ص١٦٥).

(٢٦٠) د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة، (ص٩٤).

(٢٦١) د.ابراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوذا، الكتاب التذكاري (ص ٣٨٠)، وأيضاً توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري، (ص١٧٧).

(٢٦٢) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ١ (ص٨٢).

(٢٦٣) ابن عربى: فصوص الحكم والتعليقات عليه جـ٢ (ص٦٤-٦٥).

(٢٦٤) د. أبو العلا عفيفى: الأعيان الثابتة فى منهب ابن عربى، والمعدومات فى منهب المعتزلة. الكتاب التذكارى(ص٢١٩).

(٢٦٥) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ (ص٦٥).

(٢٦٦) سورة الأعراف: آية ٥٤.

(٢٦٧) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٧ (ص٣٨٣).

(٢٦٨) ابن عربى: فصوص الحكم جـ ١ (ص١٦٥).

(٢٦٩) شرح القاشانى على فصوص الحكم (ص ٢٥١).

(٢٧٠) د. سعاد الحكيم: الحكمة فى حدود الكلمة (ص٩٦).

(٢٧١) ابن عربى: فصوص الحكم والتعليقات عليه جـ٢ (ص٦٥).

(٢٧٢) د. أبو العلا عفيفى: مقدمة فصوص الحكم (ص ٤١).

(٢٧٣) قد تتصل دعوى الحلاج بمقام الفتوة، وهو يتخذ من أبليس وفرعون دليلاً على فتوتهما، إذ قال إبليس: إن سجدت سقط عنى اسم الفتوى، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة. وقال الحلاج إبليس صاحبى وأستاذى فرعون: إبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه، فان قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى، ما رجعت عن دعواى (راجع: الطواسين، نشرة ل. ماسينيون، طبعة مكتبة بول جنتنر، باريس،١٩١٣م، ص ٥٠-٥٣ وأيضاً د.أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوى - دار إحياء الكتب العربية - طبعة مكتبة

عيسى البابى الحلبى — القاهرة سنة ١٣٦٤هـ -١٩٤٥م ص (٢١-٢٢) ويستند الحلاج على فكرة الجبر المحضة فى تكفير من يفرق بين الكفر والإيمان، فإن ذلك عنده يُرد إلى المشيئة الإلهية التى تحكم بالشر أو بالخير، كما يقرر إن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما (ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج - مطبعة القلم -باريس سنة ١٩٣٦، ص٥٣) ومايقول به الحلاج قاله من بعده ابن عربى حين ذكر فى مقدمة الفتوحات: ..فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئته وحكمه وإرادته. (الفتوحات جـ١ ص١٧٤).

(٢٧٤) د.أبو العلا عفيفى: الأعيان الثابتة.... الكتاب التذكاري ص ٢١٨،٢١٩ والتعليقات على فصوص الحكم جـ٢(ص٢٢٧، ٢٢٨).

(٢٧٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، م ٢، جـ٤، (ص٨٣).

(٢٧٦) الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ١ (ص ١٥٠، ١٥١). وأيضاً طبقات الصوفية: ص١٥٩، وأيضاً ابن عجيبة الحسيني: ايقاظ الهمم فى شرح الحكم (ص ٢١٠).

(٢٧٧) الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ١ (ص١٥٢).

(٢٧٨) سورة النحل: آية ٤٠.

(٢٧٩) الشعراني: اليوقيت والجوهر جـ١ (ص١٤٤).

(٢٨٠) الشعراني: اليوقيت والجواهر جـ١ (ص١٤٣).

(٢٨١) الشعراني: المصدر السابق جـ١(ص ١٤٢، ١٤٣).

(٢٨٢) سورة الكهف: آية ٢٩.

(٢٨٣) سورة الكهف: آية ٢٣، ٢٤.

(٢٨٤) الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ ١ ص ٤٣ ١، ١٥٠ وراجع أيضاً: تعريفات الجرجاني (ص ٨٢، وص٥).

(٢٨٥) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ٣ (ص ٣٨٩).

(٢٨٦) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٣١، ٥٣٢ وأيضاً: ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ٣ (ص ٣٩٠).

(٢٨٧) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ٤ ص ٩٦.

(٢٨٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ١ ص ٦٢٢ - ٦٢٣ وأيضاً: الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ ص ٤١ ١، وأيضاً: الفتوحات المكية جـ ٧ (ص ٦٠).

(٢٨٩) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ١ (ص ١٧٨).

(٢٩٠) د.أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم ص ٤٢، والتعليقات: ص ٩٥، ٩٦، ٢٤١، ٢٤٢، وراجع نقد ابن تيمية للأبيات المذكورة (مجموعة الرسائل والمسائل، م ٢، جـ ٤ ص ٨٢). هذا، ويفرق الجيلي في مجال الرحمة الإلهية بين نوعين من الرحمة: الرحمة العامة والرحمة الخاصة. فالرحمة العامة هي التي تظهر في سائر الموجودات. والرحمة الخاصة هي التي يختص الله بها أهل السعادات. وفي ذلك يقول: أعلم أن الرحيم والرحمن اسمان مشتقان من الرحمة. ولكن الرحمن أعمّ والرحيم أخص وأتمّ، فعموم الرحمن لظهور رحمته في سائر الموجودات، وخصوص الرحيم لاختصاص أهل السعادات به (الإنسان الكامل جـ ١، ص ٢٨ — ٢٩).

وما يذهب إليه الجيلي، كان ابن عربي من قبله قد ذهب إليه، حين رأى أن الرحمن رحيم بالرحمتين (العامة) وقد وصفها برحمة الامتنان. (والخاصة) وقد وصفها بأنها الرحمة الواجبة من قوله تعالى: فسأكتبها للذين يتقون

"(الأعـراف: آية ١٥٦)، وفـي قولـه تعالى: "كتـب ربكم علـى نفسـه الرحمة" (الأنعام: آية ٥٤). ويُعـرّف ابـن عـربى رحمـة الامتنان بأنـها تنـال مـن غـير اسـتحقاق بعمـل. وبـرحمة الامتنان، رحـم الله من وفقـه للعمـل الصالح الذى أوجـب له الرحمة الواجبة، فبها ينال العاصى وأهل النار وإزالة العذاب عنهم وإن كانـت جهنم مسـكنهم ودارهـم. وهـذه هى رحمة الامتنان التى يزيل بـها الله عن أهل العذاب فـى النار عذابـهم، ويعطيهم النعيم فيما هم فيه بالاسم الرحـــيم. (الفـــتوحات جــــ٦ ص٦ ٤١٥،٤١٦ ،٤٦٢، ٤٦٣، وراجــــع: جـ٤ ص ٨٨).

(٢٩١) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص ٢٠١، وراجع تفرقة ابن سبعين فى مســألة الثواب والعقـاب بـين قصـدين: القصـد الشـرعي والقصـد العقـلي، فالقصـد الشـرعي يتضمّن التفرقة بين الثواب والعقاب أو الخير والشر. أما القصـد العقـلي: فـلا مجـال فـيه للتفرقة بـين هـذه الأمور، لأن الرحمة الإلهية يندرج تحـتها الكـل ويدخـل فـيها الجميع.(د.أبـو الوفـا التفتازاني: ابن سـبعين وفلسـفة الصـوفية ص ٤٠٤، ٤٠٧).

(٢٩٢) قـال ابـن تيمـية عـن ابـن عـربي: أن الآمـر والـناهي والمأمور والمنهى عـنده واحـــد، ولهـــذا كـــان أول مـــا قالـــه فـــى الفـــتوحات المكـــية الـــتي هـــى أكبر كتبه:

الـــرب حـــق والعـــبد حـــق يا ليـت شـعرى مـن المكلـف

إن قلـــت عـــبد فـــذاك رب أو قلـــت رب أنـــى يُكلـــف

ويذكـر ابـن تيـمية أن ابن عربى يعتقد أنه عين المكلَّف، وجرى ابن القيم على مجـرى ابن تيمية حين ذكر أنه لا فرق عند ابن عربى وغيره من أهل الوحــدة بــين "العــالمين" و"رب العــالمين"، وأنـــهم يجعلـون الأمـــر والـــنهى

للمحجوبين (راجع: مجموعة الرسائل والمسائل م ٢ جـ٤ ص ٨٣، ومدارج السالكين جـ ١ ص ١٨٠).

(٢٩٣) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ١ (ص ١٧٧).

(٢٩٤) سورة الأعراف: آية ١٥٦.

(٢٩٥) سورة الزمر: آية ٥٣.

(٢٩٦) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٤ ص٢٨٧، وأيضاً جـ ١(ص ١٩٣).

(٢٩٧) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ١ (ص٦٨).

(٢٩٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٦ (ص٤١٨).

(٢٩٩) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ١ (ص١١٨).

(٣٠٠) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكارى ص١٦٨، وأيضاً تعليقات د.عفيفي الفصوص جـ٢(ص ٣٢٩)، وأيضاً د.سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص٤٤٣، ٤٤٤).

(٣٠١) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ٢ (ص١٣٨).

(302) Russell, B. : Mysticism and Logic. (p. 31).

(٣٠٣) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ٦ (ص٢٢٤).

(٣٠٤) ابن عربي: المصدر السابق: جـ٦ (ص٢٢٤).

(٣٠٥) ابن عربي: المصدر السابق: جـ ١ (ص٦٧).

(٣٠٦) الفتوحات المكية: جـ٦، (ص ٢٩١، وأيضاً جـ٣، ص ٥٦٠)، وراجع للغزالي: إحياء علوم الدين - جـ٤ -ص٢٥٩، وللوقوف علي هذا الرأي راجع مجدي إبراهيم: التجربة الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٩٣ وما بعدها.

(٣٠٧) ابن عربي: شجرة الكون، (ص٨).

(٣٠٨) د.توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي،(ص١٦٦) وأيضاً: د.سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة (ص٩٨).

(٣٠٩) ابن عربي: فصوص الحكم، التعليقات،جـ٢ (ص٢٢٨).

(٣١٠) د. أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم(ص٣٩، ٤٠)، والتعليقات على الفصوص جـ٢،الصفحات (٢٢، ٢٩،٢٨، ٦٤، ٨٨، ١١٩، ٢٠١-٢٠) وأيضاً د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، جـ٢(ص ١٤٠)، وأيضاً د.سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة،(ص ٤٤٣-٤٤٥)، وأيضاً: د.أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية (ص٢١٢-٢١٣).

(٣١١) د.توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي(ص١٧٥، ١٧٦).

(٣١٢) د.أبو الوفا التفتازاني:ابن سبعين وفلسفة الصوفية، ص٤٠٧، وله أيضاً راجع: الطريقة الأكبرية-حيث يقول في صدد الحديث عن السفر عند ابن عربي: ويجب التنبه إلي أن ما يذهب إليه ابن عربي من أن السفر مردود في النهاية إلي محض فضل من الله، لا يعني أن ابن عربي من الجبرية الذين ينفون القدرة الإنسانية على الفعل تماماً، وإنما هو فيما يبدو يقرر ذلك على سبيل التأدب مع الله، مصداقاً لقولة تعالي: -وإليه يرجع

الأمر كله. ولهذا نجده يذهب في مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وفاعيتها في السلوك أو السفر، فلا يسلك الطريق في رأيه إلا من كان شجاعاً مقداماً، والشجاع المقدام لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية (الطريقة الأكبرية - الكتاب التذكاري ص٣١٦)، ولنذكر أن ابن عربي الذي يؤكدُ حرية الإرادة الإنسانية ها هنا إنما يؤكد ها لدى المريد بداية من طريق الوهب كشرط لسلوك الطريق، غير أنها حرية مسلوبة عن العارف الذي من شأنه على الدوام أن يقف مع الذات، فلا يرى لنفسه حرية ولا إرادة ولا اختياراً، بل هو كما يقول ابن عربي في صفات العارف إنه عارف بإرادة الحق في عباده قبل وقوع المراد فيريد بإرادة الحق، لا ينازع ولا يقاوم ولا يقع في الوجود مالا يريده، وإن وقع ما لا يرضى وقوعه بل يكرهه. وأنه يملك أزمة الأمور وتملكه بما فيها من وجه الحق لا غير... ويتولى الأمور بنفسه لا بربه لأنه لا يرى نفسه لغلبته ربه عليه. (الفتوحات المكية جـ٣ ص٥٧٩ - ٥٨٠).

(٣١٣) عباس العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه- طبعة دار الهلال- القاهرة د/ت، ص٩٦.

(٣١٤) د. سعاد الحكيم: الحكمة في حدود الكلمة، (ص٤٤٥).

(٣١٥) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، (ص٥١٦).

(٣١٦) الهجويري: كشف المحجوب، (ص٢١١).

(٣١٧) ابن عربي: الفتوحات المكية: جـ ١ (ص١٧٤).

(٣١٨) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ ١ (ص٢٩٥).

(٣١٩) ابن القيم الجوزية: مدراج السالكين جـ ١ (ص٨٣ ، ٩٠).

(٣٢٠) ابن عربي: فصوص الحكم جـ٢، (ص١١٩، ١٢٠)،(وص ٢٢). وأيضاً الفتوحات المكية جـ٣، (ص٤١٢).

(٣٢١) ابن عربي : الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل الطريق من المشروط، يلي كتاب ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق،(ص٥).

* * *

قائمة المصادر والمراجع

(١) ابن الخطيب :

(لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف- تحقيق عبد القادر أحمد عطا- طبعة دار الفكر العربي- القاهرة د/ت.

(٢) ابن خلدون :

(عبد الرحمن): المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - دار النهضة مصر - القاهرة ١٩٧٩م.

(٣) ابن الفارض :

(عمر): ديوان ابن الفارض - تحقيق فوزي عطوى - دار صعب- بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠م.

(٤) ابن الملقن :

(سراج الدين ابن حفص عمر بن على أحمد المصرى): طبقات الأولياء- حققه وخرجه- نور الدين شريبه - دار المعرفة - بيروت- الطبعة الثانية - لبنان سنة ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.

(٥) ابن منظور:

لسان العرب- طبعة دار المعارف - القاهرة د/ت.

(٦) ابن تيمية :

(تقي الدين): مجموعة الرسائل والمسائل(٥ أجزاء)في مجلدين- دار الكتب العلمية- بيروت - الطبعة الأولي - لبنان سنة ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣ م.

(٧) ابن تيمية :

(تقي الدين): أهل الصفة وأحوالهم- تحقيق مجدى فتحى السيد - دار الصحابة للتراث - طنطا- الطبعة الأولي- القاهرة سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

(٨) ابن سبعين :

(عبد الحق): رسائل ابن سبعين- تحقيق د.عبد الرحمن بدوى- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والأنباء والنشر-دار الطباعة الحديثة - القاهرة - ١٩٦٥م.

(٩) ابن عربى :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الفتوحات المكية (عدة مجلدات)-طبعة دار الفكر- بيروت ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م.

(١٠) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): فصوص الحكم والتعليقات عليه - بقلم د.أبو العلا عفيفى- جزءان- دار الفكر العربى- بيروت- سنة ١٩٤٦ م.

(١١) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ترجمان الأشواق- دار صادر- بيروت- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(١٢) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق- المطبعة الأنسية بيروت- سنة ١٩٤٦م.

(١٣) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الوصايا-دار الغد العربي-الطبعة الأولي- القاهرة سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م(وهو عبارة عن الباب الأخير من الفتوحات المكية لابن عربي).

(١٤) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه- طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - الطبعة الأولي سنة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

(١٥) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة سنة ١٣٨٧هـ- ١٩٥٤م.

(١٦) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): شجرة الكون- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة سنة ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م.

(١٧) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): التجليات الإلهية، ومعه تعليقات ابن سوذكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات- تحقيق د.عثمان يحيى- مركز نشر دانشكاهي- طهران ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م).

(١٨) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): تهذيب الأخلاق - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة د/ت.

(١٩) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحُسنى- طبعة مكتبة صبيح القاهرة سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٢٠) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الإسراء إلي المقام الأسرى - تحقيق د. سعاد الحكيم - دار دندرة للطباعة والنشر- بيروت- لبنان- الطبعة الأولي سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢١) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين): نفائس العرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه - طبعة مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة- الطبعة الأولي سنة ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م

(٢٢) ابن عربــــى :

(الشيخ الأكبر محيى الدين): الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، منشور مع ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق- طبعة المطبعة الأنسية- بيروت- لبنان سنة ١٣١٢ هـ

(٢٣) ابن عربــى :

(الشيخ الأكبر محيى الدين): اصطلاحات الصوفية الواردة فى آخر كتاب "التعريفات" للجرجاني- طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى- القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

(٢٤) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني): حكم ابن عطاء الله السكندرى- شرح الشيخ عبد الله الشرقاوى- طبعة مكتبة صبيح -القاهرة ١٣٩٠ هـ- ١٩٧٠ م.

(٢٥) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني) حكم ابن عطاء الله السكندرى- شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى الأزهرى - مكتبة القاهرة د/ت.

(٢٦) ابن عطاء الله السكندرى :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني): لطائف المنن- تحقيق د.عبد الحليم محمود - دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٥٢ م.

(٢٧) ابن عطاء الله السكندري :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني): التنوير في إسقاط التدبير- طبعة مكتبة صبيح- القاهرة- سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢٨) ابن عطاء الله السكندري :

(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن عبد الكريم بن عيسى الحسيني): عنوان التوفيق في آداب المريد- طبعة مكتبة صبيح - القاهرة د/ت.

(٢٩) ابن عجيبة الحسيني :

(العارف بالله أحمد بن محمد): إيقاظ الهمم في شرح الحكم- مطبعة السعادة- القاهرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٣٠) إبراهيم :

(دكتور مصطفى): معاجم المصطلح الصوفي في ضوء البحث المعجمي الحديث- دار الوفاء - القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٣١) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد): مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٣٢) إبراهيـــــــم:

(دكتور مجدي محمد): التصوف السني.. حال الفناء بين الجنيد والغزالي- تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٣٣) إبراهيـــــــم:

(دكتور مجدي محمد) التجربة الصوفية - تصدير الدكتور عاطف العراقي مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢م.

(٣٤) إبراهيـــــــم:

(دكتور مجدي محمد): فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة سنة ٢٠٠٢م.

(٣٥) الإصبهـــــــاني:

(الراغب): المفردات في غريب القرآن -إشراف وإعداد د.محمد أحمد خلف الله -مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٧٠م.

(٣٦) الإصفهـــــــاني:

(أبو نعيم): حلية الأولياء- عدة مجلدات - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولي- بيروت - لبنان سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

(٣٧) الأنصـــــــاري:

(شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا): منتخبات وشروح- على هامش الرسالة القشيرية- طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي- الطبعة الثانية- القاهرة سنة١٣٧هـ-١٩٥٩م.

(٣٨) الأمـــــوي:

(عماد الدين): حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب- على هامش الجزء الثاني من قوت القلوب- مطبعة الأنوار المحمدية- القاهرة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(٣٩) الباقـــــلاني:

(القاضي أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة- تقديم وتعليق محمد محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة- دار الفكر العربي-القاهرة ١٩٤٧م-١٣٦٦هـ

(٤٠) الترمـــــذي:

(الأمام ابي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الحكيم): ختم الأولياء - تحقيق د. عثمان إسماعيل يحيى - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٦٥.

(٤١) الترمـــــذي:

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحكيم): كتاب الرياضة وأدب النفس- عني بإخراجه د.أ.ج - أربري، ود.علي حسن عبد القادر- طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م.

(٤٢) التفتـــازاني:

(دكتور أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة - القاهرة ١٩٧٤م.

(٤٣) التفتـــازانى :

(دكتور أبـو الوفـا الغنيمى): ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ- ١٩٦٩م.

(٤٤) التفتـــازانى :

(دكتور ابو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية-دار الكتاب اللبنانى-الطبعة الأولى-بيروت-لبنان سنة ١٩٧٣م.

(٤٥) التفتـــازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): الطريقى الأكبرية - بحث بالكتاب التذكارى عن ابن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة- دار الكتاب العربى- القاهرة ١٣٨٩ هـ-١٩٦٩م.

(٤٦) التوحيـــدى :

(أبـو حيان): الإشارات الإلهية- جزءان- تحقيق وتقديم د.عبد الرحمن بدوى- جامعة فؤاد الأول- القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٤٧) الجرجـــانى :

(على بن محمد بن على السيد الزينى أبى الحسن الحسينى): التعريفات- طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى- القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ- ١٩٣٨م).

(٤٨) الجنيــــد:

(الإمام أبـو القاسـم): مسـائل فـى التوحـيد- مخطـوط ضـمن مجموعـة رسائل فى التوحيد- رقـم ١٣٤ توحيـد بـمعهد المحفوظات العربية.

(٤٩) الجوزيــــة:

(ابـن قـيم): مـدارج السـالكين- الجـزء الأول- تحقـيق د. محمـد كمـال جعفر- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٠م.

(٥٠) الجوزيــــة:

(ابـن قـيم): الفوائـد - ضـبط وتعليق محمد علـى قطـب-دار الدعـوة- الطبعة الأولي- الإسكندرية سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٥١) الجيــــلى:

(عبد الكريم): الإنسـان الكـامل فـى معـرفة الأواخـر والأوائـل- جـزءان- طـبعة مكتبة مصـطفى البابى الحلبى- الطـبعة الرابعة- القاهـرة سـنة ١٤٠٢هـ- ١٩٨١م.

(٥٢) الجامــــى:

(عبد الرحمن): شـرح فصـوص الحكم لابن عربى- على هامش جواهر الفصـوص فـى حـل كلمات الفصـوص- لعبد الغنى النابلسـي- المطبعة العامرية الشريفة- القاهرة سنة ١٣٢٣هـ

(٥٣) الجــــزار:

(دكتور أحمد محمـود): الفناء والحـب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق — القاهرة ١٩٩٠م.

(٥٤) الحكيـــم:

(دكتورة سعاد): المعجم الصوفى- الحكمة فى حدود الكلمة - دار ندرة للطباعة والنشر- الطبعة الأولى- بيروت سنة ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

(٥٥) الحـــلاج:

(أبو المغيث الحسين بن منصور): الطواسين- نشرة لويس ماسينيون- مكتبة بول جتنز- باريس سنة ١٩١٣م.

(٥٦) الحـــلاج:

(أبو المغيث الحسين بن منصور): أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج- وهو من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى البغدادى - أعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشى عليه ل.ماسينيون، وب. كراوس- مطبعة القلم- باريس ١٩٣٦م.

(٥٧) الحمصـــى:

(دكتور محمد حسن): تفسير وبيان القرآن الكريم مع أسباب النزول للسيوطى مع فهارس كاملة للمواضع والألفاظ - طبعة مؤسسة الإيمان- بيروت - لبنان، ودار الرشيد- دمشق د/ت.

(٥٨) الـــرازى:

(أبو بكر بن عبد القادر الرازى): مختار الصحاح- عنى بترتيبه محمود خاطر بك- المطبعة الأميرية- القاهرة - الطبعة السادسة سنة ١٣٢٢هـ - ١٩٠٤.

(٥٩) الرنـــدي:

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفري): غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - جزءان - تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف- دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٩٣م.

(٦٠) الرومـــي:

(جلال الدين): المثنوي- ترجمة وشرح د. إبراهيم الدسوقي شتا - طبعة المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة سنة ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

(٦١) السلمـــي:

(أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية- تحقيق نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي- الطبعة الثانية- القاهرة سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

(٦٢) السلمـــي:

(أبو عبد الرحمن): سلوك العارفين- تحقيق محمد ضياء الكردي- مجلة كلية أصول الدين- دار الطباعة المحمدية- القاهرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٦٣) السلمـــي:

(أبو عبد الرحمن): أصول الملامتية وغلطات الصوفية – تحقيق د.عبد الفتاح الفاوي- مكتبة الزهراء – الطبعة الثانية – القاهرة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٦٤) السهـــروردي:

(أبو حفص عمر شهاب الدين): عـوارف المعارف - صـححه وراجع أصـوله محمود غانم غيث - مكتبة القاهرة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م. وهناك طبعة أخرى لعوارف المعارف للسهروردي على ملحق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.

(٦٥) الشعراني:

(الإمام عبد الوهاب): الطبقات الكبرى- جزءان - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة د/ت.

(٦٦) الشعراني:

(الإمام عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر- جزءان-مطبعة المشهد الحسيني-القاهرةسنة ١٣٦٩هـ

(٦٧) الشعراني:

(الإمام عبد الوهاب): الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية- دار جوامع الكلم- القاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٦٨) الشعراني:

(الإمام عبد الوهاب): الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر- على هامش اليواقيت والجواهر- القاهرة سنة ١٣٦٩هـ

(٦٩) الشرقــاوى:

(دكتور حســن): أصــول التصــوف الإســلامى- مطابع جـريدة الســفير - الإسكندرية سنة ١٩٨٦م.

(٧٠) الشرقــاوى:

(دكتور حسن): معجم ألفاظ الصوفية - مؤسســة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الأولي سنة ١٩٨٧م.

(٧١) الطوســـى:

(أبـو النصر السراج): اللمع في التصوف - تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور- دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٠م.

(٧٢) الطويـــــل:

(دكـتور توفـيق): فلســفة الأخــلاق، نشــأتها وتطورتهـا - دار النهضــة العربية -الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٧٦م.

(٧٣) الطويـــل:

(دكتور توفـيق): فلسـفة الأخـلاق الصـوفية عـند ابـن عـربى - بحـث بالكـتاب التذكارى عن ابـن عـربى فـى الذكـرى المئوية الثامنة - دار الكتاب العربى- القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

(٧٤) العراقـــى:

(دكـتور عـاطف): ثـورة العقـل فـى الفلسـفة العربـية - دار المعـارف- الطبعة الرابعة- القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(٧٥) العراقـــي:

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل- دار الرشاد- الطبعة الثانية- القاهرة سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٧٦) العراقـــي:

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية مدخل جديد- دار لونجمان- الطبعة الأولي- القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٧٧) العراقـــي:

(دكتور عاطف): معجم الفلسفة العربيةدار الوفا- الإسكندرية سنة ٢٠٠١م.

(٧٨) العراقـــي:

(دكتور عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف- الطبعة الخامسة- القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٧٩) العقـــاد:

(الأستاذ عباس محمود): الله - طبعة درا الهلال- القاهرة د/ت.

(٨٠) العقـــاد:

(الأستاذ عباس محمود): حقائق الإسلام وأباطيل خصومه- طبعة دار الهلال- القاهرة د/ت.

(٨١) الغزالـــى :

(الإمـام أبـو حـامـد): إحـيـاء عـلـوم الديـن(٤ أجـزاء)- دار المعـرفـة- بيروت- لبنان د/ت.

(٨٢) الغزالـــى :

(الإمام أبو حامد): مكاشفة القلوب - مكتبة زهران- الطبعة الأولي - القاهرة سنة ١٩٩٠م.

(٨٣) الغزالـــى :

(الإمام أبـو حـامـد): مشـكاة الأنوار - تحقيق د.أبو العلا عفيفى، مع تحـليل نقـدى للرسـالة فـى غايـة العمـق والأهـمـيـة - الـدار القـومـيـة للطباعة والنشر- القاهرة سنة ١٣٨٣هـ -١٩٦٤م.

(٨٤) الغزالـــى:

(الإمام أبـو حـامد): الـدرة الفاخرة فى كشـف علوم الآخرة- طبعة مكتبة محمد على صبيح - القاهرة ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.

(٨٥) الغزالـــى:

(الإمـام أبـو حـامـد): الـرّد الجـمـيل لإلهية عيسـى بصـريح الإنجـيل - تحقيق عـبد الله الشـرقاوى، دار الهـدايـة- الطـبعة الثانية ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

(٨٦) الغزالـــى:

(الإمام أبو حامد): المقصد الأسنى - مكتبة القاهرة د/ت.

(٨٧) القشيري:

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم):الرسالة القشيرية - تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلط جي- الطبعة الثالثة- بيروت سنة ١٤٠١هـ - ١٩٩٠م.

(٨٨) القاشاني:

(كمال الدين عبد الرازق): إصطلاحات الصوفية- تحقيق د.عبد الخالق محمود- دار المعارف- القاهرة- الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٨٩) القاشاني:

(كمال الدين عبد الرازق): شرح فصوص الحكم لابن عربي- طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي- الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ -١٩٨٧م.

(٩٠) القونوي:

(أبو المعالي صدر الدين): إعجاز البيان في تأويل أم القرآن- دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا- دار الكتب الحديثة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

(٩١) الكلاباذي:

(أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف- تحقيق وتقديم ومراجعة وتعليق محمود أمين النواوي- مكتبة الكليات الأزهرية- الطبعة الثانية- القاهرة سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

(٩٢) المحاسبي:

(الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن- تحقيق د.حسين القوتلي - دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع- الطبعة الثالثة- القاهرة ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

(٩٣) المكي:

(أبو طالب المكي): قوت القلوب- جزءان- مطبعة الأنوار المحمدية- القاهرة سنة ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

(٩٤) المكي:

(أبو طالب المكي): علم القلوب- وتحقيق عبد القادر أحمد عطا- مكتبة القاهرة، د/ت.

(٩٥) النفري:

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن): كتاب المواقف والمخاطبات- تحقيق آرثر يوحنا آربري- مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة د/ت.

(٩٦) النابلسي:

(عبد الغني):شرح جواهر الفصوص في حل كلمات الفصوص- المطبعة العامرية - القاهرة سنة ١٣٢٣هـ

(٩٧) النابلسي:

(عبد الغني): التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية- تحقيق هريبرت بوسه- مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة د/ت.

(٩٨) النشـــار:

(دكتور علي سامي): نشأة الفكرة الفلسفي في الإسلام - دار المعارف- الطبعة الثامنة- القاهرة ١٩٨٠م.

(٩٩) الهجويـري:

(أبو الحسن علي بن عثمان): كشف المحجوب- ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزايم ومراجعة إسماعيل ماضي أبو العزايم وتحقيق وتقديم د. إبراهيم الدسوقي شتا- دار التراث العربي- القاهرة ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م.

(١٠٠) جيـــوم:

(ألفرد): الفلسفة والإلهيات - تعريب وتعليق د. توفيق الطويل - تراث الإسلام- مكتبة الآداب- لجنة الجامعيين لنشر العلم- القاهرة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(١٠١) حلمـــي:

(دكتور محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهي- دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٥م.

(١٠٢) حلمـــي:

(دكتور محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(١٠٣) رضــوان:

(الشيخ حسـن): روض القلوب المستطاب- ديوان عموم الأوقاف المصرية - الطبعة الأولي- القاهرة ١٣٢٢هـ

(١٠٤) زرُوق:

(أبـو العباس أحمـد بن أحمـد بـن محمـد): قواعـد التصـوف - تصحيح وتعليق محمـد زهـرى النجار- مكتبة الكليات الأزهرية- الطبعة الثالثة- القاهرة سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(١٠٥) ســــرور:

(طـه عبد الباقى): محى الدين بن عربى- مكتبة الخانجى بمصر - القاهرة د/ت.

(١٠٦) صبحـــــى:

(دكتور أحمـد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار المعارف- الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٨٣م.

(١٠٧) صبحـــــى:

(دكـتور أحمـد محمـود): التصـوف .. إيجابـياته وسـلبياته - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٤م.

(١٠٨) عبد الــرازق:

(الشـيخ مصـطفى): تمهـيد لـتاريخ الفلسـفة الإسـلامية- مكتـبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ١٣٦٣هـ- ١٩٤٤م.

(١٠٩) عبد الـرازق:

(الشيخ مصطفى): الإسلام والتصوف- بالاشتراك مع ماسينيون - لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(١١٠) عفيفــي:

(دكتورأبو العلا):التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام— دار المعارف— الطبعة الأولى— القاهرة ١٩٦٣م.

(١١١) عفيفــي:

(دكتور أبو العلا): نظريات الإسلاميين فى الكلمة The logos- بحث بمجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة- المجلد الثانى- الجزء الأول- مايو ١٩٣٤م مطبعة جامعة فؤاد الأول- الطبعة الثانية- القاهرة ١٩٥٣م.

(١١٢) عفيفــي:

(دكتور أبو العلا): ابن عربى فى دراساتى- بحث بالكتاب التذكارى عن ابن عربى- دار الكتاب العربى- القاهرة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.

(١١٣) عفيفــي:

(دكتور أبو العلا): الأعيان الثابتة فى مذهب عربى، والمعدومات فى مذهب المعتزلة- بحث بالكتاب التذكارى عن ابن عربى- دار الكتاب العربى-القاهرة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.

(١١٤) عفيفـــي:

(دكتور أبو العلا): الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، مجموعة تراث الإنسانية- المجلد الأول- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ١٩٦٦ ا.

(١١٥) عفيفـــي:

(دكتور أبو العلا): الملامتية والصوفية وأهل الفتوة- دار إحياء الكتب العربية - طبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي- القاهرة سنة ١٣٦٤ اهـ- ١٩٤٥م.

(١١٦) عيســـى:

(عبد القادر): حقائق عن التصوف- مطبعة البلاغ- حلب- الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ اهـ ١٩٧٠م.

(١١٧) محمــود:

(دكتور زكي نجيب محمود): الجبر الذاتي - ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، ومراجعة وتقديم د.زكي نجيب محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٣م.

(١١٨) مدكـــور:

(دكتور إبراهيم بيومي): الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه- جزءان- الطبعة الثالثة- دار المعارف- القاهرة- ١٩٨٦م.

(١١٩) مدكـــور:

(دكتور إبراهيم بيومي): وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا- بحث بالكتاب التذكاري- دار الكتاب العربي- القاهرة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.

(١٢٠) موســى:

(دكتور محمد يوسف): فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية - مكتبة الخانجي- القاهرة سنة ١٩٩٤م.

(١٢١) موســى:

(دكتور محمد يوسف): القرآن والفلسفة- دار المعارف- الطبعة الرابعة- القاهرة سنة ١٩٨٢م.

(١٢٢) نيوكلسون:

(رينولد أ.): في التصوف الإسلامي وتاريخه- ترجمة د. أبو العلا عفيفي- مطبعة لجنة التأليف والنشر- القاهرة ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م.

(١٢٣) يحيــى:

(دكتور عثمان): نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي- الكتاب التذكاري عن ابن عربي- دار الكتاب العربي- القاهرة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.

(١٢٤) يحيــــى:

(دكتور عثمان): نصـوص غير منشـورة متعلّقة بالنبوة والولاية والتوحـيد وشمـائل الولـياء ومقامـات العـارفين مـن القـرن الأول للهجرة حتى القرن التاسع منها- محلق تاريخي على كتاب ختم الأولياء- المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٩٥م.

Foreign References:

(125) Abhayananda, S.: History of Mysticism the Unchanging Testament. New York Atma Books 1987.

(126) Addas, C.: The Experience and Doctrine of Love in Ibn Arabi.(Translated from French by Cecilia Twinch for the Symposium at Worcester College. Oxford, 2002. Available from the World Wide Web: http://.www.ibnarabisociety.org/addas1.html.

(127) Affifi, A: The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi. Cambridge: 1939.

(128) Chapelle, D.L.: Inviting the Angel .Available from the World Wide Web: http://www. tidesofchange.org/sc.ibn04c.htm 2000.

(129) Gregories, P.M.: The Human Presence. New York: Amity House, 1987.

(130) Mir Vali-ud-Din, Munshi Fazil: Sufism. In Radhakerishnan, S.& et al: History of Philosophy Eastern and Western London: George Allen & Unwin LTD , 1957.

(131) Russell, B.: Mysticism and Logic. London: Penguin Books, Second Edition, 1954.

(132) Smirnov, A.: The Great Shaykh of Sufism: A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn Arabi's. Philosophy.Available from the World WideWeb:http://www.iph.ras.ru /~orient/eng/ pube /sh_sume.htm (1993).

(133) Sullivan, John: Ibn Arabi and the Mystical Journey : A First Attempt to Understand Ibn Arabi's the Journey to the Lord of Power. Paper presented at the Summer Seminar for College Teachers on " The Literature of Islamic Mysticism", Held at the University of North Carolina, 1999.Available from the World Wide Web: http://www.unc.edu/depts/sufilit/AL-ARABI.htm.

كتبٌ للمؤلف

(١) مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٢) التصوف السني؛ حال الفناء بين الجنيد والغزالي- تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٣) التجربة الصوفية- تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢م.

(٤) فصل الخطاب في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٢م.

(٥) مشكلة الموت عند الصوفية- تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة ٢٠٠٤م.

كتب تحت الطبع

(٦) قيم من التصوف.

(٧) زكي نجيب محمود .. والموقف من التصوف.

(٨) أنوار التقوى.

(٩) المحجوبون.

دار المصري للطباعة
ت: ٧٢٤١٧٨٦ - ٠١٢٢٧٢٤٩٧٥